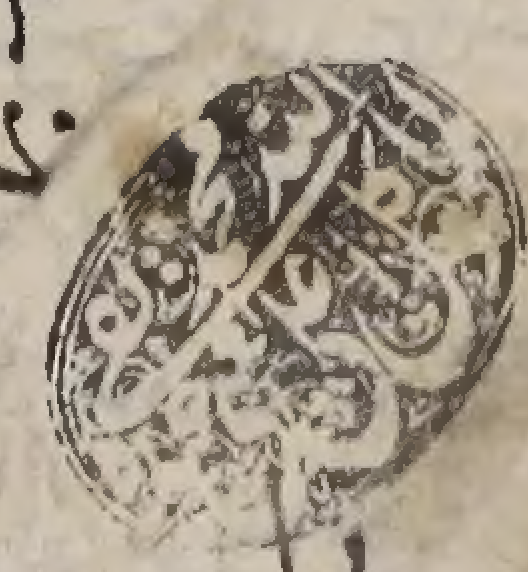
قیمت
بیست روپیه



تشرف بتملکه
علی الموسوی الحسینی
۱۲۶۴



سنت ۱۲ شهر شوال در جلوس
۱۲۷۰







فی کلمات وغیره قطع ... نظامی ...
سلطان بن ... صفحه ...
جلد ... زاده ... شاه
و ...

۴۲ /
وارثه فی کلمات قسم منطق

منطق محاکمات از قطب الدین رازی متوفی ۷۰۶

۱۴۴

۲۴۱/۳۴

۷۰
ورق

تمت حاشیه منطق محاکمات

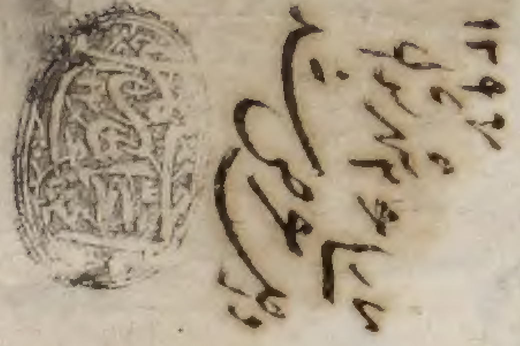
۳۲/۵۰

حکمت
ملک

وقف
کتابخانه مدرسه نواب

۳۲/۱۹۰







بسم الله الرحمن الرحيم

وجهنا الى جناب قدسك وعرضنا النفحات انسك يا واجبا لوجوده ما
مبداء كل موجود يا كاشف حجب السالكين ورافع درجات العالمين ابطر
البناعين احسالك وامطر علينا سحاب عرفانك بطوات عقولنا نحولك وافض
من فضلك العز المتناهى وحظوات فلو سا شطرك فادرنا صور حقايق الاشياء
كما هى وخصص محمدا الكامل بربابك بافضل صلواتك واله واصحابه باطهر تحياتك
انك على كل شئ قدير وبافاضة المطالب جدير هـــذا احوانى كلامى
فى شرح الشرح بريا عن المعقض سليما عن الحرج على دقيق ملتمسكم وموجب
معتر حكم وارتب فيه بين الشرحين واخرجت اللالى من الصدفين ووضحت
المباحث من الطرفين بل اجريت ماء البيان فى انهار المعانى وسلالات كلام
الافهام واردان الاذهان من ازهار المعانى وحلوت الكار الافكار بعد
العرلجيه الوقاده وحبيت ثمار الاسرار بمعونة الفطنة النقاده ونصوت
النقاب عن كل مشكل الكتاب وميزت فيه القشر عن اللباب وبذلت
جهدا فى توجيه الاسوله وتقريب الاجوبه وابانة المشكلات و
الكشف عن المعضلات جانحا فى الكلام الى ما جنح الصواب اليه معولا
على الحق الصحيح الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه لا عصبية على احد فانه



المعقولات متمثله عنده مشاهدة له هى المرتبة الرابعة المسماة بالعقل
المستفاد وباما مراتب القوه العامله فهى اربعات التحليه والتحليه والتخليه
مقاماتان تهذيب الظاهر بوظايف العبادات على مقتضى ما بينه الشريعه
الحقه وتزكيه الباطن عن الملكات الرديه والاخلاق الذميمه اذا تمهد هذا
نقول يمكن حمل المعانى التى اورده الشيخ فى الخطبه على مراتب النفس فى كل
واحد من قوتيها اما حملها على مراتب القوه النظريه فلان جوده الاستعداد
من العقل الهيولانى الذى هو الاستعداد المحض للعقل بالملكه الذى
هو الاستعداد للمعقولات الثوانى بحسب ادراكه المعقولات الاولى لا يمكن
الا بحسن توفيقه وجوده الاستعداد منه الى العقل بالفعل الذى من شانه
ادراك المعقولات الثانيه لا يتم الا بهدايته الله تعالى الى سواء الطريق
لان الطرق مختلفه والتمييز بين الخطاء والصواب لا يتيسر بمجرد الطاقة البشرية
والعقل المستفاد الذى هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالالهام الحق بحمعه
اياه وتبيينه وان ما سعدتم بها اى العقود اليقينيه من المقدمات التى يتالف منها
الاقيسه المؤديه الى العقود اليقينيه وغير تلك المقدمات كالجزء الصورى
لها والتصورات التى هى اجزاء لها وغيرها من مبادى المقدمات لا تفعل فى
النفس الا اعدادا للقبول فيض تلك العقود من المبدا الفياض بناء على ما ثبت
فى الحكمة من ان الافكار معدات لحصول النتائج لا علل موجبة لها واما قصد
الترقى والاشتمال بالجودة لانه قد يستعمل الحواس ويحصل الصور من الانسان
غير مطابقه لكن الاشتمال فى المعانى من حيث لم يكن بحسن توفيق الله تعالى
لم يكن حقا بهدايته تحقيقا بل ردا فاسدا وقوله فى العقل المستفاد
انه العقود اليقينية وهو على ضرب من التمثيل والا فالعقل المستفاد حصول المعقولات
الثانيه اعم من ان تكون تصوريه او تصديقيه ثم ههنا سؤالات
الاول ان قوله هذه المعانى محمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانيه بحسب

توسعا ليس بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على كل واحدة من مراتب النفس
الانسانية في المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان اللفظ لا يساعده
الثاني ان قوله في العقل الهيولاني انه من شانه الاستعداد المحض مشترك
لان من شانه ربما يستعمل في الاستعداد كما يقال للاعمى من شانه ان يكون
بصيرا وربما يستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شانه ان يكون ضاحكا
اي من صفته ولا يمكن حمله ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع
الى ان العقل الهيولاني مستعد للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى
الثاني فلان العقل الهيولاني ليس من صفته الاستعداد اللهم الا ان يطلق المراتب
على النفس في الاحوال وح يكون العقل الهيولاني ما من صفته الاستعداد المحض
لكن الكلام يصير معناه ان النفس مرتبة هي من نفس لحال النفس بحال اخرى ثم
النظر هل يستقيم هذا الثالث ان قوله العقل بالفعل من شانه ادراك المعقولات
الثانية ان اراد به ان شانه ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس عقلا
بالفعل بل عقلا بالملكة وان اراد ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من
غير تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل بالملكة بل الى العقل المستفاد الذي هو
حصول العلوم الكسبية بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ذلك الانتقال لا يحتاج الى هداية
الله تعالى اذ لا احتياج الى سلوك الطريق المستقيم المؤدي الى المطلوب بما هو
بل حصوله فالاولى ان يقال الانتقال من العقل بالملكة الى العقل المستفاد الذي هو
حصول المعقولات الثانية انما يتم بهداية الله تعالى والانتقال منه الى العقل
بالفعل الذي هو ملكة الاستحضار متى شاء من غير افتقار الى اكتساب انما يكون
بالهامه تعالى مرة بعد اخرى واعلم ان في النقل تحريفا فان الامام قد حكى
حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحدة من القوتين اما مراتب القوة
النظرية فلان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصل لها العلوم الضرورية
بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحسب ترتيب العلوم الضرورية تحصل

تحصل العلوم الضرورية بحسب استعمال الحواس وهو المرتبة الاولى وبترتيبها بحث
يتادى الى العلوم النظرية هدى وهو المرتبة الثانية والوصول اليها وهو المرتبة
الثالثة ولما كان التوفيق هو الامر المرتب الى السعادة الابدية والحواس
طرق موصلة الى العلوم التي هي اسباب السعادة الابدية لاجرم كان اعطاء الحواس
توفيقا من الله تعالى يجب ان يحمد عليه واليه اشار بقوله قوله وسالك هداية
طريقه اشارة الى المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون مؤديا الى المطلوب بل
التمييز بين الخطأ والصواب لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق القويم
قوله والحق اشارة الى المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا تحصل الا من
واهب الصور هذا ما ذكره الامام وظاهر ان المراتب التي اعتبر كلها
اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول المطلوب والمراتب
التي اعتبرها الشارح لا دخل فيها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام
على اعتبار العقل بالفعل اصلا ولا اعتبار على عبارته فلكم من الشريرين واما حملها على
مراتب القوة العملية فظاهر من الشرح قوله الطالب السالك يريد بذي سلوكه
للطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحكمية لسلوكه وحركته الفكرية ثلث
احوال بداية ووسط ونهاية ففي مبدأ سلوكه يرى ان مطالبه العلمية انما يحصل
منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة لحصول
العرفان مجتمعة متوافقة في النسب ثم اذا خاض لجة السؤال وراى تعدد الطرق
لمطالبه واحتمالها في المادية وعدمها والصواب والخطأ مع قصور قوته عن التمييز
بينهما فالاهتداء الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله
تعالى واذا وصل الى المنتهى يظهر انه ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا
لما يفيض عليه فله في كل حالة من الحالات اعتقادات اما في الاول فاعتقاد نسبة
تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول خطاء والحمد على التوفيق
الذي اعترف بالاعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد نسبة الفعل لله والى الله

الهام م

السلوك

تعالى بالشركة فهذا اعتقاد ان لنفسه في ذلك تاثيرا وهو خطاء وانّ لله تعالى
تاثيرا بحسب الهداية وهو اعتقاد صحيح وفي الثالثة اعتقاد انه قابل وان
الفاعل في ذلك ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان صحيحان فلما انتفى الاعتقادات
الباطلة في هذه الاحوال لم يكن سبب النجح لمرام الطالب الا التوفيق في الحالة
الاولى والهداية في الثانية والالهام في الثالثة فالشيخ عدل عن الاسباب الموصلة
الى المطالب في صدر كتابه تنبيها على ان الطالب الخائض فيه حقيق ان يحمد الله تعالى
على توفيقه للشروع فيه ويسأله الهداية والالهام حتى يحصل له الفوز بما عنه
فان قلت حكمه بان عند المسمى يظهر له انه ليس الا قابلا ينافي حكمه بانه يرى ان كل عالم
من الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ونسبه تاثيرا اذ التاثير لا يطلق على الموفق
معنوي المراد من التاثير هيهنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو تحقق
فله وكرة بحسب اختلاف الحالات وتلخيص ما ذكره ان من حاول تحصيل علم ما فما لم يكن
موفقا من عند الباري للخوض فيه لم يتوجه الى تحصيله ثم اذا شرع في اكتسابه
احتاج الى هدايته الى الطريق المستقيم المودي اليه واذا سلكه افتقر الى
الالهام الحق اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد لذلك وهي الاسباب الموصلة
الى المطلوب حمد على ما هو حاصل ويسأل ما ليس بحاصل والشيخ لما وفق لوضع مثل
هذا الكتاب المشتمل على مطالب شريفة عالية حمد الله على حسن توفيقه لذلك ولما كان خلاف
طرق تلك المطالب سأله هداية الطريق اليها ولان ادق الحقائق لست الا من الله الكريم
سأله الهام الحق فيها وما ذكره منه الا التعليم المنظم المستنبط قوله
الفروع والاصول لها كالجهات للكليات انها الاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى
لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا حصل عندك
ان كل انسان ناطق وحصل ان زيد انسان فقد حصل عندنا ان زيدا ناطق
وهو الفرع والاصل لكل المقدمة الكلية وليس يجري لها بالنسبة الجزئي اليها
نسبة الجزئي الى الكلي في تعرف احكامه منه فمثال زيد وعمرو للانسان اما هو

اما هو مثال للجزئيات والكلي لا الفرع والاصل فانا اردنا ان يكون مثالا
لها قدرنا شيئا وهو عند الحكم عليه فاذا حكمنا على الانسان وعلى زيد وعمرو
فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد فرع والجملة هي مجموع الاجزاء من
حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة وتمييز بعضها عن بعض وقد يطلق
على الجزء المفصل المميز وهو المراد من قوله والتفصيل للجملة كالاجزاء
لكلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تمييز الاجزاء
بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون اجزاء
بل كالاجزاء والتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يكن مميزا بخلاف الفرع فانه
لا يكون مذكورا في الاصول بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو
التفريع الى معرفة زايد وهو تحصيل الصغرى السهلة الحصول وضمها مع الاصل
في منهاج ضرب منتج واما التفصيل فلا احتياج الى هذا العمل الكبير وانما يكفي
فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل فلهذا اتى بما يشمل التفريع والتفصيل
وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل لانه اكتساب امور موجودة
بالفعل خفي عن العقل قوله واما الطبيعة فهي المبدا الاول اما
بالمبدا العلة الفاعلية وهي ليست بانفرادها علة للحركة والسكون مطلقا
مع انضيافها شرط هو عدم الحالة الملائمة ووجودها والتقييد بالاول
احتراز عن النفوس الارضية فانها مباد لحركات ما هي فيه كالاجسام مثلا
الا انها ليست مبادي اولية بل باستخدام الطبايع والكيفيات وقوله ما
هي فيه احتراز عن المبادي العشرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون
بالقياس الى المبدا ومعناه ان الطبيعة تحرك لا عن تسخير قاسر اياها
بل بذاتها فان المبدا للحركة ما هي طبيعة لا من جهة انه مبدا للحركة
مطلقا بل من جهة انه مبدا بالذات للحركة لا على سبيل التسخير قاسر ويحتمل
ان يكون بالقياس الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك الجسم المتحرك بالذات لا

بالغير بل من حيث قوله الحركة ما هو فيه الحركة بالطبيعة فيه وح يكون تعريفا للشي بنفسه ... يمكن ان يرجع الضمير الى المبدا باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اختلال في التعريف وسيجي تمام الكلام فيه في النمط الثالث والعلم المنسوب الى الطبيعة اى علم الطبيعة في قول الشيخ ويسمل عنه اى علم الطبيعة هو العلم الطبيعي لا العلم بالطبيعة نفسها فانه مسئلة من المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعنى العلم الالهى لان الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذى هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع واجزاؤه لا تثبت في العلم ولا لذاته بل في العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث عن احوال الاجسام من حيث انها واقعة في التغير بالحركة والسكون ومن الجهة في جهة الطبيعة ثم هيهنا شيان العلم والمعلوم وان المعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة عنها باعتبار اما تقدمها فمن وجهين احدهما بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية مبادى الطبيعة من المجردات وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات واما جرى الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثا عنها في العلم الالهى لامتناع كونها وضعية لان الوضع عنع ان يكون كلية ولانها لا تحتاج الى المادة كالمجردات فان قلت ذكر الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم التكرار وان اريد به المطلق لخصوصه انما يكون في ضمن احد خصوصياته ولا يجوز ان يكون هو المقابل لتقدم العلية متعين ان يكون اياه ونكره يغنى عنه قلت ... ارادة المفهوم العام لا توجب ارادة الخاص فلا استدراك واما تاخرها فبالوضع لان المحسوسات اقرب الينا فالعلم بمبادى الطبيعة وبما يجرى مجراها من الامور العامة وهو العلم الالهى قد تسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين و... ما بعدها لثانيهما هذا كله باعتبار المعلومات واما العلم الالهى نفسه فله تقدم على الطبيعي وغيره من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادى متقدم على العلم بما له المبادى

العلم

اشار اليها ... بالعلية ... والعلية

٥

ان يتأخر عن الطبيعي

بما له المبادي طبعا فقد بان ان للمعلوم على المعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا تقدما فليتفطن ان التقدم الذي اعتبره الشيخ في قوله وما قبله اى تقدم منهما فنقول المراد التقدم العلمي لان الضمير فيما قبله لا يرجع الى الطبيعة والا لقال ما قبلها بل الى علم الطبيعة وح لا يخلو اما ان يكون ما قبله كناية عن المعلومات او عن العلم لا جايز ان يكون كناية عن المعلومات والا لكان العلم الالهى علم ما قبل الطبيعة لكنه لا يسمى بهذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر انما بين العلمين وانما بين المعلوم والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة فتعين ان يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم الذى بين العلمين ولو عنى به التقدم بين المعلومين لقال وما قبلها ومن ضعف العلم ان وما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة والا لكان المضاف وهو العلم داخلا فيه ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو كان وما قبلها كان عطفا على الطبيعة في ... الامام يستعمل يسمى بما قبل الطبيعة لوجهين الشرف والعلية وبما بعدها لتاخرها في التعليم فان الاغلب ان يوصل الى الالهى بواسطة الطبيعي لكن المات الاول وصفاته في هذا الكتاب مما لا يبنى على الطبيعيات اندفع تاخر الالهى وهو متقدم على الطبيعة بالوجهين فسقط وجه التقدم سالمين عن المعارض فلهذا سماه بما قبل الطبيعة وهذا كلام غير محصل لوجوه الاول ان اثبات الاول وصفاته مما لا يبتنى على الطبيعيات لا يدفع تاخر الالهى لانه متاخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما بيناه سواء ثبت الاول وصفاته بما يبتنى على الطبيعيات اولا ولهذا اخره في هذا الكتاب عن اعتراض الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي الثاني ان الوجهين لا يدلان على تقدم العلم على تقدم المعلومات على المعلومات الثالث هب ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهى لا يكون ما قبل الطبيعة الشيخ انما يسميه بذلك الاعتبار بما قبل الطبيعة السابع فرضنا ان الالهى بذلك

علم

كيف ... التقدم ... الشيخ ... والتوصيف ... ولو كان ... علم الطبيعة ... الالهى ... اعلاه ... او بين المعلومين م

على العلم بل م

بما قبل الطبيعة لكن الشيخ لم
يسمه بما قبل الطبيعة

بركة الاعتبار بما بعد الطبيعة لان الحصر فيما قبله لا يرجع اليها الا البقاء وما
قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لما كان من ان سباق كلامه يشعر بان
الشيخ من الحكماء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات ولهذا احوج
الالهي عن الطبيعي في التعليم ونسبه الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا طريقة
الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسائل وخلط مسائل الطبيعي
لرفع الحوالات من احد العلمين الى الاخر وفي الوجه الثاني نظر لان الوجهين
كما دلا على تقدم المعلوم على العلم دلا على تقدم العلم على العلم اما العليه
فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما يحصل من العلم بالعله
لا يمكنه واجب ويدفعها ممكن واما بالشرف فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم
فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول الوجهان لما
دلا على ان الالهي ما قبل الطبيعة واندفع ما حرره الذي بحسبه سطر التعليم
لم يسم الا انه ما قبل الطبيعة لكنه حيث زاد في المقدمات تسلمه
في الاعتراض والوجه الاخر ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ
في اثبات الاول وصفاته وهي النظر الى مجرد الوجود من غير استناد شيء من المبادي
الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول تعالى بما يبتني معرفته
على معرفة الطبيعيات وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى
في الديباجه ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي في ذمة الشارح مباحث لا بد من
التنبيه عليها البحث الاول في تعريف الحكمه وكيفية انقسامها الى اقسامها
فالحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم
والعمل معا اما في جانب العلم فبان يكون متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا
كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل له الملكة التامة على الافعال المتوسطة
بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها كمال النفس الانسانية
بالتصورات الكليه والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات وكما

ولما كانت الموجودات باسرها تنقسم الى ما يكون وجودها متعلقا
بقدرتنا واختيارنا كالسياسات والمدنيات في الامور المصالح والعادات
والرياضيات وغيرها وما لا يكون كذلك كالسماء والارض وغير ذلك لا جرم
انقسمت الحكمه الى قسمين ضرورة انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم
احدهما العلم بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة عمليه لانها علم بما
ينبغي ان يعلم فيعمل وغايتها تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا
تاثير في وجوده ويسمى حكمة نظريه وغايتها ادراك الحق في سائر الاشياء
حتى يصير النفس الانسانيه كانها مرآة مجلوة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور
حقائقها اما الحكمه العمليه فثلثة اقسام لانها اما ان لا يكون مشاركه
من الغير وهي الحكمه الخلقيه او يكون مشاركة من الغير اما في المنزل وهي
الحكمة المنزليه او في المدينه وهي الحكمة المدنيه والسياسيه واما الحكمه
النظريه فاربعة اقسام لانها اما ان يكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم
وهو المنطق او مطلوبة لذاته ولا يخلو اما ان يكون علما بامور تحتاج
الى مادة او علما بما لا يحتاج اليها والثاني هو العلم الاعلى والفلسفه
الاولى والفلسفه في اللغة اليونانيه التشبه بحضرة واجب الوجود
في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابديه والاول
اما ان يكون احتياجه الى المادة في التصور او لا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر
عن المادة وانما الاحتياج اليها في الوجود والعلم الاول الطبيعي لانهم يبحثون
عن احوال الاجسام الطبيعيه ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة
والثاني هو العلم الرياضي لانهم يبحثون عن احوال الخطوط والسطوح
والدوائر وغيرها مما لا يحتاج في تصورها الى المادة لا يقال ان
اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج في العلوم المعلمة بالعدد
في العلم الالهي لان العدد لا يحتاج الى الماده في بعض الصور لكنها

الجمله بدخله

من العلوم الرياضية وان اريد عدم الاحتياج اصلا خرج عن الالهي
باب الامور العامة لانها قد تحتاج الى المادة لانا نقول العدد يعرض
للمادة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة
ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من
حيث تعلقه بالمادة ويبحث عنها بهذا الاعتبار في الرياضيات فانهم
يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرهما
مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة
متفرقة مجتمعة هذا على راي من جعل المنطق من اقسام الحكمة واما من
لا يراه كذلك بل عرف الحكمة بانها معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر بقدر الطاقة الانسانية فالحكمة النظرية منحصرة عنده
في ثلثة اقسام بحذف المنطق من التقسيم البحث الثاني في سبب اختيار
العلوم الثلثة من بين سائر اقسام الحكمة انما اختار في هذا الكتاب تعليم الحكمة
النظرية لوجهين احدهما انها اشرف من العملية اما اولا فلانها باعتبار
القوة العاقلة والحكمة العملية باعتبار القوة العاملة والقوة العاقلة اشرف
لا يفارق اثرها ابد الاباد بخلاف القوة العاملة فانه ينقطع اثرها عند خراب
البدن واما ثانيا فلان المقصود من الحكمة العملية الاعمال فهي ادون منزلة
من الاعمال التي هي خسيسة بالقياس الى المعارف الالهية والكمالات القدسية
وثانيهما ان مبادي اقسام الحكمة العملية وكمالاتها انما تستفاد من الشرائع
الالهية فليس لنظرنا وتعلمنا فيها من مدخل وانما اثر من النظريات الاقسام الثلثة
لان الرياضي اكثره مبني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم انما
هو البحث عن واجب الوجود وصفاته وافعاله والعلم المتكفل به الالهي
او عن احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليها الطبيعي البحث الثالث
في تعداد ابواب العلوم الثلثة ليحصل بها الاحاطة الاجمالية اما ابواب

اما ابواب المنطق فتسعة لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول
اما تصوري او تصديقي فنظر المنطقي اما في الموصل الى المجهول من جهة التصور
واما في الموصل الى المجهول من التصديق اما النظر في الموصل الى التصور فاما
ان يكون نظرا في نفس الموصل وهو باب القول الشارح واما في مقدماته
وهو باب ايساغوجي واما النظر في الموصل الى التصديق فاما ان يكون نظرا
في مقدماته وهو باب باري ارمينياس واما نظرا في نفسه ولا يخلو اما ان
يكون من جهة الصورة وهو باب القياس او يكون من جهة المادة وهو منحصر
في باب الصناعات الخمس على ما استقرئه فمباحث المنطق تنحصر في الابواب التسعة
ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ فصارت عشرة لا مزيد عليها واما ابواب
الطبيعي فثمانية ووجه الحصر فيه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه
اما ان يكون فيما يعم الاجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى سماع الطبيعي وسماع
الكيان او لا يكون يعم ولا يخلو اما ان يكون في البسائط او في المركبات و
والبحث في البسائط اما ان يكون من حيث وقع فيه الكون والفساد او اما
ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات اما
في المركبات الناقصة وهو باب الاثار العلوية او التامة ولا يخلو اما ان يكون
فيما فيه قوة نمو ونشو اولا والثاني باب المعادن والاول اما ان يكون فيه قوة
الحس والحركة اولا والثاني باب النبات والاول اما ان يكون فيه قوة النطق
وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان واما ابواب الالهي فثمان
لانه علم باحث عن موجودات لا تفتقر الى المادة وهي اما منزهة عن المادة
ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقل وهو باب الفلسفة الالهية واما
ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب الامور العامة
جمع فيه فائدتين الاولى ان تسمية المنطق الواقع في بيان الكيفية
انما يكون بحسب … لانه المقول في جواب ما هو الخصوصية المحضة وذلك يناقض

لحسب

ما يسمح به من ان قول الشيخ آلة قانونية رسم وليس الغرض من المنطق حصول
الآلة بل الاصابة في الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء والحصول
ليس لاجله المنطق اللهم الا ان يكون المراد الغرض الاولي من تعلم المنطق
وكما ان الغرض الاولي للنجار من عمل السرير حصول السرير فاذا حصل يكون
الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولي من تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله
الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان منها ما يعرض الشيء بحسب ذاته
ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره لا جرم يختلف بحسب ذلك رسم الشيء بحسب
الذات كقولنا الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة
وبحسب فاعله كقولنا الاحراق افادة الحرارة لا حرارة الجسم ذي
الرطوبة وبحسب الغاية كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب شيء آخر كتعريف
الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا الفطوسة تقعير لا يكون الا في الانف ورسم
المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه آلة قانونية فان كونه آلة ليس له في
ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قوله
المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما كان هذا بحسب ذاته لانه
اخذ فيه العلم مضافا الى معلومه والعلم الاولي الذي عبر به الشيخ في موضع
آخر عبارة جامعة من الاعتبارين وانما سمه هيهنا الاعتبار الاول
لانه اكشف بيان الغرض واذا تصورنا الماهيات والحقائق من حيث هي
فهي معقولات اول واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والنوعية للحيوان
او حكمنا عليها باحكام كان هذا كلي وذلك ذاتي فتلك العوارض والاحكام
في المعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل وتحقيقه
ان الماهيات لها وجودان خارجي وذهني ويعرض لها بحسب كل واحد من
الوجودين عوارض يخص به لكن المعقولات الثانية هي عوارض طارية لا
من حيث هي في العقل لا يحاذي بها امر من خارج فالمراد بقوله هي العوارض الوجود

العوارض واحكامها المعقولة العوارض والاحكام التي لا وجود لها الا
في العقل ما لا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست في معقولة
ثانية والمعقولات الاولى لا يتعلق اما ان الموجودات بل في بعض
النسخ الذي يتعلق حتى يكون وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح واما قول
ان من قال المنطق ليس بعلم ان اراد به انه ليس علما بحقايق الاشياء التي هي المعقولة
الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما وان اراد به انه ليس بعلم الا الآلة
فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يتادى بها الى تحصيل
او نفع في ذلك والعلم الخاص علم بالضرورة وتقييد المنتقل بالقريب في حد الا
لاخراج العلة المتوسطة وايراد لفظ كل في تعريف القانون ليس على ما
ينبغي لان افراد التعريف انما هو لمفهوم الشيء لا باعتبار افراده واخذ السلب
لا سبب له انما هو في الواجب وفيما ان السلب او اخذ غير السلب في الممكنات
النفس م وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس الانسانية تحتاج في ادراكات
الامور الى الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي آلتها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ وتحركت في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء
كانت من المطالب الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرها وان استعملت
التخ م تلك القوة لادراك الامور المحسوسة سميت الحركة تخيلا والمعنى اي مجموع الحركتين
هو الفكر الاصطلاحي فانه اذا اريد كسب ما وضع المطلوب اولا وتحرك الذهن في
المعلومات مترددا من صورة الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان المط
تصوريا والى وجدان الحد الاوسط ان كان الحكم تصديقا ثم يتحرك في الذاتيات
والخواص والحدود وترتيبها ترتيبا خاصا الى حصول المط فهنا حركتان الاولى
المطلوب ومنه فيه صور المعلومات المخزونة في خزانة العلم وما اليه
الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتداء الحركة الثانية وما
في فيه المعلومات والاعراض والحدود وما اليه المطلوب فالحركة الاولى

يحصل مادة الفكر وبالثانية الصورة ولا بد منهما في الفكر الصناعي اما الحركة الاولى
فلان المطلوب ليس يحصل من اي مبدا اتفق بل لا يحصل الا من مباد مناسبة له
واما الحركة الثانية فلان المبادي لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتفقت بل
اذا وقعت على ترتيب وهيئة مخصوصين ولا شك ان تحصيل المواد المناسبة
وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب لا يتأتى الا بالمنطق والفكر بهذا
المعنى يحتاج فيه الى المنطق وفي جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب
الى المبادي فيستعمل بازائه الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب
في مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادي الا ان الانتقال الاول ليس بحركة
بل هو دفعي لانه سيصرح في المنطق انه ليس في الحدس شيء من الحركتين و
الانتقال الثاني هو الحركة فكأنه ما اعتبر ههنا الا مطلق الانتقال اعم من ان
يكون تدريجا او دفعيا والا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثاني
حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر بالمعنى كان حيث لم يكن حركة
اصلا والمراد بقوله ما يكون عند اجماع الانسان مجموع الحركتين لكن لا يكون
عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال لان القدرة على الانتقال موجودة
واذا انضم اليها الاجماع وهو الداعي الجازمة تمت علية الانتقال وعند حصول
العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية
وانما اتى بالاجماع لتعرفا انها حركة ارادية فالحاصل انه اورد في تعريف
الفكر الحركة الثانية واراد بها مجموع الحركتين وانما عبر عنه بالحركة الثانية
لانها اشهر ولا تسلم انما في الاغلب الحركة الاولى لانه قلما توجد بدون
الاولى وكثيرا ما توجد الاولى بدون الثانية والاولى لا تكون اشهر من الاكثر وجودا
مسلم انها اشهر واكثر وجودا بعد تسليم الاولى وما قيل من ان ما يكون عند الاجماع
مجموع الحركتين خطأ لاستلزامه اجتماع الحركتين معا وهو محال بل الحركة الاولى سابقة
على الحركة الثانية وانما التزم الشارح ذلك التعسف في التوجيه لان المراد

الثالث م

وهو الانتقال من المبادي الى المطالب م

فوجودها يستلزم مجموع الحركتين فعبر عن الكل بما اشهر جزئيه او عبر عن الملزوم باللازم فان تلك الحركة الثانية اثر وجودها من الحركة الاولى م

9

لان المراد بالفكر ههنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه
مجموع الحركتين قال الامام ههنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا في
ان الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او حالة معه متصلة
عن ذلك الانتقال مقتضية له وقوله ما يكون عند الاجماع على الانتقال
مشعر بان الفكر امر وراء الانتقال مقارن له لكنه صرح في سائر كتبه بانه
حركة ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب فبين كلاميه تناقض في
هذا التحرير في تفسير الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو
نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلاميين وثانيهما ان قوله واعني بالفكر ههنا
يوهم انه ربما يراد في موضع اخر غير المعنى المذكور والا لما يكون لقوله ههنا
فائدة وهذا التحرير في التقييد بههنا ان المراد مجموع الحركتين شرحا والسهو
عن الاشكالين وتمهيد لذلك مقدمة هي ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على
وجهين اما الى نوع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له او من غير
طلب لملاحظة المقدمات والوجه الثاني بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي فيكون
مستغنيا عن المنطق بخلاف الاول الوجه فانه لما كان الانسياق فيه الى المطالب
ليس طبعيا بل تكلفيا كان في معرض الغلط وفي احتاج الى المنطق ثم قال
ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال اشتهر لفظ الكتاب وحملنا قوله في سائر كتبه
على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له ايرادا للملزوم
باسم اللازم وان قلنا الفكر نفس الانتقال اشتهر قوله في سائر كتبه وحملنا
ما يكون عند الاجماع على الانتقال الاختياري الاخص من مطلق الانتقال لا به وبانه كانت
الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو الانتقال الخاص وهل
تحرير الفرق بين ما يكون عند الانتقال وبعض الانتقال والحمل بمرة على نفس الانتقال
والاخرى على غيره وقد ظهر لك انه لا حاجة الى هذا التعسف ثم قال
والاشكال الثاني ايضا مندفع بما ذكرناه لان الفكر وان كان هو الانتقال الا ان
المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق

كلاميين

وقد عرفت ان الفكر مقول بالاشتراك على معان ثلثة والمعنى م

واما ان يكون المعنى يحصل له من غير سوق لتحصيلها فانها ساق الى التنبيه م

ولهذا اعتبر الاجماع في تعريفه وهذا مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك
او تواطؤ على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما في الحدس او اختياريا واخرى
على الانتقال الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة الاولى
اراد به وسماها فكرا لاحتياج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا
يحتاج فيه اليه فهو نقل غير مطابق لان الذي جعله مورد الاشتراك بين الفكر و
الحدس هو الانتقال من الحاصل الى المستحصل والانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود
او دفعية ثم ان ذلك الانتقال في الفكر ليس هو الحركة الاولى التي هي الانتقال من المستحصل
الى الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل
اما انتقال من الحاصل الذي طلبه وحصله واما انتقال من الحاصل الذي حصل من
غير طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى وما نقله بونا بعيدا وانما قال دون
دون علوم وادراكات ليتناول الظنون ونحوها فان قلت الادراك يعم
الظنون ونحوها لقولهم الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل قلنا فسروا ما
به وصورة الشيء انما يكون صورة له اذا كانت مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق
فلا يتناوله الادراك نعم لو فسرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعم
الظن ونحوه واما لم يقل عن امر واحد لان الانتقال الصناعي من المبادي الى
المطالب حركة وهي تدريجية الوجود فلا بد من امور متعددة حتى يتحقق التدريج
ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شيء لا يكون الا دفعيا ولان هذه الحركة
لتحصيل صورة الفكر اعني المرتب والترتيب لا يتصور الا بين امور ٥
وينقسمان جميع ما يحصل في الذهن اي كل ما يحصل في الذهن منحصر في المتصور والمصدق به
في ما اشار اليه بقوله امور حاضرة متصورة او مصدق بها لانه اما ان يكون له
مع الحكم او يكون معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان الحكم
مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون
معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان لا يكون مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق
به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق به ما تعلق

به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به
شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة عن ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب
الشيخ فانه سيصرح بانه نفس الحكم فهو تفسير الكلام بما لا يرضى به صاحبه والاولى
ان يحمل المصدق به على النسبة الحكمية فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة
او لا وقوعها واما شيء آخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا فهو المتصور
كما يقال في تقسيم العلم اما حكم وهو التصديق وحده او غيره وهو التصور والشك
وهو تردد الذهن في وقوع النسبة لا يجامع الحكم بوقوعها بل يقارن ما يقابله
اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد قسمي الجهل البسيط فيقول ما لا يكون مشعورا او ما
يكون مشعورا به مع الحكم بنفيه وما يكون مشعورا به من غير حكم بنفي او اثبات
وهو الشك وقوله ولا يقارن ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه
جعل الحكم جزءا منه وهو خلاف مذهب الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس
يشتمل على اطلاق فان الجهل البسيط بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو
عدم التصور ومنه ما هو في مقابلة التصديق وهو عدم [illegible] شانه ذلك
وقد بين انه ما لم يترجح احد الطرفين اي وقوع النسبة ولا وقوعها رجحانا لم يحصل الحكم
به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الصرف وانما يكون كذلك
لو كان مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما فاما ان يعتبر مطابقته للخارج
او لا يعتبر ولا شيء من التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا
ادراك النسبة المتصورة واقعة وقد صرح به الشيخ في الشفاء بقوله التصديق هو
ان يحصل في الذهن نسبة صورة [illegible] الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها فان اعتبر
مطابقته للخارج ومطابق فاما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا فان لم يمكن
فهو اليقين الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قلت هذا التقسيم ينافي
الجزم لانه اذا حكم بامتناع المرجوح لم يمكن منه الحكم بثبوته [illegible]
امكان الحكم بخلافه ليس حالة الجزم اعتبر هنا الحكم بامتناع المرجوح [illegible] حالة

اخرى في بازوال الجزم لانه ليس بثابت نعم يرد ان يقال ان اريد
بالثبات عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد ايضا كذلك وان اريد به امتناع
الزوال كما صرح به في التتمة حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل
الا في الضروريات فان النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديها فيتشكك فيها
عند التشكيك بل يحكم بخلافه وان امكن منه الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب
وان لم يطابق فهو الجهل المركب ويتناول اعتقاد المقلد المخطئ لعدم امتناع
الزوال فيه واذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين فلنا في التتمة الحكم بالطرف الراجح
ان اعتبر مطابقته للخارج فان جمع الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين والا
فالظن وهو اعم من الاقسام الباقية لانه اما ان لا يكون فيه الجزم فهو الظن الصرف
او يكون فيه الجزم ولا مطابقة وهو الجهل او يكونان فيه ولا ثبات فهو اعتقاد
المقلد ولما كان الظن مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطبقا
على تلك الاقسام اما لخلوها عن الثبات او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة
فان كان المراد توزيعها على الاقسام حتى يكون الخالي عن الثبات فقط
وهو الاعتقاد وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن الثلثة الظن لم يستقم
على الاطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو
الاقسام من احد الامور مطلقا لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الاولى
ان يقال لخلوها اما عن احد الاوصاف او عن الاثنين او الثلثة وما لا يعتبر فيه
المطابقة وان لم يخل عن المطابقة وعدمها بحسب الامر نفسه فاما ان
يقارن تسليما او انكارا ومن الظاهر ان شمولها لها على الجزم غير واضح
لانه فالوجه ان يقال في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه
المطابقة او لا فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان لم يعتبر فيه
المطابقة فهو اما تسليمي او انكاري والاول اما مسلم عام عموما مطلقا يسلمه
الكل كقولنا العدل حسن او عموما محدودا يسلمه طائفة كقولنا العزلة

محمولا وفيه نظر لان سؤال الجمهور مندفع اذ المراد الذاتي والمقوم ههنا ليس هو المفهوم اللغوي
بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية سلمناه لكن نفس
الماهية ليست لها بالمجعولية كما صرح به الشارح فلا يظهر اسناد الشيء الى نفسه لا بها
اذ الجعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئي الماهية والشخص لا يكون نفس الماهية
بل جزءه وان اريد الماهية فقط عاد السؤال لانا نعني باعتبار الشخص مع الماهية لا
يجب ان يكون بالعروض فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة
للشخص والاولى ان يقال ان المراد بعسر تعريفنا الذاتي ان نعرف الذاتي من العرضي عسر فان
هناك محمولات كل منها صادقا على الشيء بوجه ويكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا
على مسافة بعيدة من التعقل وعقب ذلك بذكر خواص ينتفع بها في التمييز وهي ثلثة التقدم
في التصور على ما له الذاتي والاتحاد في الجعل فان الجاعل السواد هو الجاعل اللون وجعله
جعله وقوله اولا واجب الحدوث لانه يفيد العدم والمغاير في الجعل والامتناع عن
السلب وجودا او توهما وهذه الخاصات انما توجد للذاتي اذا احضرنا البال مع ما له الذاتي
لا بمعنى انها لا يكون ثابتة للذاتي الا عند الاحضار بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتي
اذا كانت مخطورة بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال وعلة الماهية ما به الماهية ماهية هو
الجنس والفصل بحسب التعقل والمادة والصورة بحسب الخارج وهذا الكلام ستسمعه فيما
بعد وعلة الوجود علة الماهية ماهية موجودة كالفاعل والغاية فان الوجود من الامور
الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب ثم الوجود لا تحقق له في الخارج الا
لتحقق الماهية في الخارج وليس الكلام في تحقق التحقق بل في تحقق الماهية في الخارج بل
لا بد له من اسباب والذاتي عند الجمهور يقال لجزء الماهية بالمجاز انما له ليس جزء
بحسبه ولان الجزء من حيث انه جزء متقدم على الماهية في الوجود فيكون وجوده
مغايرا لوجود الماهية ولا يكون محمولا عليها اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون
ذاتيا لانه من اقسام المحمول واما وجه التجوز فلان اللفظ الدال عليه جزء اللفظ الدال على
الذاتي به تسمية المدلول باسم الدال ولانه عروض الجزئية باعتبار اخر كما يبين عليك

وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس ماهية
الانسان ولا خارج عنه فالقول بانه جزء ماهيته هو بالاضطرار بما قاله ولهذا لا
في تصور الجسم حكما الا ان يمتنع عن سلبها بحلوقيه ونعمق في تصور المثلث الى ان يمتنع عن
سلب الشكلية وما قال الى ان يقطع بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب
امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال اذ هو شرطه فان الشيخ في الشفاء قال يجب ان
يكون المقومات معقولة مع تصور الماهية معقولة بحيث لم يكن السلب عنها فليس يكفي
في امتناع السلب ان يكون معقولة بل لا بد ان يكون مخطرة بالبال ولا اول من الواجب خطورها
بالبال بالفعل وكثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال بل المراد انها لو كانت مخطرة
بالبال امتنع سلبها عنها فقد بان ان اخطار الذاتي بالبال شرط في ظهور هذه الخاصية
ولا شك ان هذا المعنى اي انه لو اخطر الذاتي بالبال امتنع السلب لازم لتصور الماهية
سواء اخطر الذاتي ام لا واما القطع بالايجاب فلانه لا يستلزم الاخطار الا اذا كان
المعقول بما يتصور الماهية ولا يخطر الذاتي بالبال وحينئذ لا يثبت القطع بايجابه لها
فلا يكون القطع بالايجاب لازما لتصور الماهية هذا كلام الامام وفي اعتراض الشارح ان
القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزمه
وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه
فلو كان معنى امتناع السلب انه على تقدير اخطار الذاتي بالبال يمتنع السلب كذلك يجب
القطع بالايجاب فلا فرق سيما لا تقنا الفرق الذي ذكره الامام راجع الى المفهوم اللغوي
لامتناع السلب وقطع الايجاب بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب
عند عامة المنطقيين ان الماهية اذا تصورت وتصورت اجزاؤها امتنع الحكم
بسلبها عنها ولا شك ان هذه الخاصة يتوقف على تصور الماهية وتصور الذاتي
واخطاره عنها وهذا مع قوله ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي
الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عندهم هو ان تصور الجزء لا ينفك عن تصور الماهية
وهذا قد يحصل وان لم يكن الذاتي مخطرا بالبال ولذلك قالوا ان الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب

بالايجاب اشارة الى المفهوم اللغوي لا ما هو ... الشيخ صرح في الشفاء
بان امتناع السلب ووجوب الاثبات متلازمان وكيف يوجه كلامه على اصطلاح
غيره في تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا في مفهوم امتناع السلب الا تصور الماهية
والذاتي وتصورهما لا يستلزم الاخطار بالبال ولئن سلمنا وجوب الاثبات يستلزم
امتناع السلب لانه لما لم ينفك تصور الجزء عن تصور الماهية فتصور الماهية
يستلزم مجموع التصورين وهما كافيان في امتناع السلب فيكون تصور الماهية مستلزما
التصديق السلبي وهم قد صرحوا بان وجوب الاثبات اخص من امتناع السلب
فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لاستلزمه وجوب الاثبات ايضا سلمنا
ذلك لكن التقريب ليس بتام لان تصور الماهية يستلزم وجوب الاثبات على ذلك
التفسير كما يستلزم امتناع السلب المركبات التي لا توجد اجزاؤها ...
اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا ولا يلتفت الى صورته الحاصلة في ذهنه
فلا يلاحظها ولا يميزها عن غيرها وربما يلاحظها ويميزها عن غيرها فالاول
العلم الاجمالي والثاني التفصيلي ثم انه اذا قصد تصور شيء فقد صورته حصل
في الذهن يلاحظها ويميزها عن غيرها وهذا معلوم بالوجدان بخلاف ما اذا
لم يقصد تصوره وحصل في ذهنه اتفاقا وربما لا يلاحظه كما اذا قصد رؤية شيء
فاذا ابصره حدق اليه وميزه عن غيره واذا ابصر شيئا اتفاقا فربما لا يلاحظه
ولا يفصله عن غيره ولا خفاء في انه اذا قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد
الاول هو تصور المركب والقصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهي مقصودة
بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود اي كما ان الموجد اذا اراد ايجاد مركب
فلا بد ان يوجد اجزاءه لكن المقصود اولا هو ذلك المركب لا الاجزاء كذلك
الانسان اذا حاول تصور المركب فهو المقصود دون الاجزاء واذا عرفت
هذا فنقول اذا ادركت مركبا فهو لانه مقصود بالقصد الاول يكون ملاحظا
امرا مميزا عن غيره واما اجزاؤه فلما لم يكن مقصودة فهي وان وجب حصولها

في الذهن الا انه ربما لا يلتفت الذهن اليها ولا يلاحظها لكن له ان يميز بينها ويلاحظ
كل واحد منها بخصوصه المميزة وذلك يكون بقصد مستأنف يتوجه اليها بخصوصها
يعرفونه بصور الاجزاء بين بعضها المركب وبين بعضها الاجزاء وان كان صورها
حاصلا بحسب القصدين وربما تمثل ذلك بانا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهي قبل
الشروع في جوابها حاصلة في الذهن غير ملتفت اليها واذا شرعنا في الجواب كان
ما فيها من المعلومات واحدا واحدا ولا شك انها تمثل مفصلة واذا فقد المركبات
التي لا توجد اجزاؤها بمجاوزة لان الكلام في الذاتيات وهي لا يكون الا كذلك بعض
الناظرين في هذا الكلام ولعله الامام ظنه مشتملا على تناقض لان العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم والذاتيات مختلفة بحسب الماهية واذا علم الماهية المركبة
فاما ان يحصل من ذاتياتها صورة او لا فان لم يحصل كان شيء من الذاتيات غير معلوم
وان حصل من كل منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل
واحد من الذاتيات او يحصل لكل واحد ذاتي صورة على حدة والاول باطل لان صورة
المعلوم مساوية في الماهية فلو كانت الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من
الذاتيات كان لشيء واحد ماهيات مختلفة وانه محال فتعين انه لا بد ان يكون
في العقل صورة مختلفة بازاء كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها ولا نعني
بالعلم التفصيلي الا ذلك فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتي عند العلم
بالماهية واما العلم التفصيلي على تقدير عدمه وكل منهما ناقض صريح وجوابه
ان الحاصل في العقل صورة مختلفة الا انها غير ملحوظة وهو غير ملتفت اليها
وهذا غير العلم الاجمالي الحالة البسيطة التي هي مبدأ التفاصيل فان العقل
لم يلاحظها ما لم [illegible] يحصل عنده صورة مختلفة متعددة ليست من شأنه
ان يكون معلوما بينا ولعل السبب الاتفاقي فانه وان كان مجهولا الا انه من شأنه
العلم به ولعل المراد [illegible] على ما ذكرتم في الذاتي وتعريفنا السابق لا [illegible]
ليس تعريفنا [illegible] الاطلاق بل بالقياس الى الذاتي لا [illegible] المعرف لا بد ان يكون

يكون مساويا للمعرف فالاستناد عن النقض غير كاف لانا نقول شرط
المساواة انما هو في التعريف التام واما في غيره فلا على ما صرح به في كتاب الشفاء
في صناعة البرهان   واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه لقائل
ان يقول المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى امر داخل فيه اي حال فهو من هذا
القبيل فكيف يكون قسيما له والجواب ان المراد بالخارج ما لا يكون جزءا
من الموضوع ولا قائما بما يلحق بالقياس الى الخارج يكون لاحقا اما بالقياس الى الجزء
او بالقياس الى القائم به وقد الامام انما اورد مساواة زوايا المثلث لقائمتين
لان المحمولات الخارجية اما ان لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شيء
من الخارج واما ان يحتاج الى اعتباره والاول مثل كون الذات اسود وابيض
وضاحكا فانه لا يحتاج لحوق هذه الصفات الى اعتبار من خارج والثاني
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فان هذه الصفة لا يلحق المثلث الا
عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان ثم ان هذه الصفات
الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث نصف ثمان قوائم ونصف اربع في ابيم
وثلث ستة قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب ولما كان مراد الشيخ
ان يبين ان اللازم ما لا يكون ذاتيا لا جرم اوردنا مثالا من الصفات الاعتبارية
التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من المقومات فانها لو كانت
مقومة لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية حتى يمكنه بيان انها وانه محال
ثم منع الملازمة بانه انما يلزم عدم تناهي المقومات لو لم يكن اعتبارية ذهنية
حتى ينقطع الكثير بانقطاع الاعتبار ووقوف الذهن عند حد واجاب بان
هذه الصفات لو كانت مقومة للماهيات الخارجية لزم حصولها في الذهن و
الخارج لكنها ليست خارجية فلا يكون مقومة قال الشارح اشعر بما
ذكره من ان الصنف الثاني وهو الذي بحسب الاعتبار لا وجود له في الخارج و
من عدم مقايسته الاول الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في الخارج

وهو لانه لو اراد به انه موجود لوجود مستقل فقد ابان بطلانه
والا لم يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه الاتحاد في الوجود فان اراد انه
موجود بوجود الموضوع فجميع المحمولات شانها كذلك ثم حققه بان المحمول
وجود مستقل في العقل فان كون الشي محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس فيه وجود
مستقل اذ ليس لنا في الخارج الا البياض مثلا والابيض في الخارج ليس شيا اخر
غير موضوعه وغير البياض ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لانه
لا استدعائهما التغاير بين وجود الموضوع والمحمول والتغاير بينهما ليس الا في العقل
والوضع موقوفا على التغاير بين وجوديهما الذي لا يحصل الا في العقل فيكون
من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية ثم تعرض لدفع منع الملازمة بان
مراد الشيخ من لزوم تركب المثلث من اجزاء غير متناهية انه يلزم تركبه من اجزاء
غير متناهية بالقوة والامكان لا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذه الملازمة
بينة لانها لا تقف على حد بل لا يمكن فرضها متى اعددنا لعقل على فرضها واعتبارها
لكن من المحال ان يتركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لان اجزاء المحدود
لا بد ان يكون موجودة بالفعل واما جوابه منعه فضعيف لجواز عدم
الخارجي لا الاجزاء الذهنية   وامثال هذه ان كان لزومها بغير واسطة كا
علومه منع اشاره الى الصفة المساوات للمثلث وامثالها سائر اللوازم
التي تلحق الموضوعات عنها لمناسبات واما خصص المتممة بها لان الناس البرهان
ليس الا ان الصفات الاضافية خارجة عن الماهية واما الصفات الغير الاضافية
فلم يثبت بعد خروجها ولهذا سميناها اللازم البين كون كل عدد مساويا لاخر
او مباينا له فان المساواة والمباينة انما تعقلان بالقياس الى الغير وقوله هذه
اشارة الى اللوازم الاضافية بامثالها اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم كذلك
في اللوازم وقد قسمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بينة لموضوعها واما لزومها
بوسط ومنه يستدل ان يكون القضية اما اولية او كسبية وليس كذلك فان

لان باقي اليقينيات الحدسيات والتجربيات وغيرهما خارج عنها على اما
سوال لا نسلم انها لو لم تكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم فضلا عن
ان يكون بينة بالمعنى الاخص وانما يكون كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شي اخر
من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها وزعم الشارح اعني بوسط لا بد ان
يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك الشي
عن اخر كان ماهية اللزوم مقتضية له واذا لم يكن اللزوم بوسط كان الملزوم
كافيا في اللزوم وانما يتحقق الملزوم يتحقق اللازم سواء كان في العقل او في الخارج
فتعقله يستلزم تعقل اللازم فلعله انما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومها
بغير وسط كانت معلومة اي العلم بالماهية وجوابه ان انتفاء الوسط
في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة لجواز ان يكون لزومه في نفس الامر
يتوقف على اشياء اخر وهو ظاهر وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق
والواسطة في الثبوت فاعترض عليه لو استلزم تصور الملزوم تصور لازمه الذي لا وسط
لا يستلزم تصور الماهية تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط او لا لان
كل لازم فرض من لوازم الماهية لا يخلو اما ان يكون بوسط او لا فان لم يكن
بوسط يكون تصور الماهية مستلزما لتصوره وان كان بوسط فان لم يكن لزومه
للماهية بوسط فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى
لازم بلا واسطة فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصوره تصور لازمه
لازمه وهلم جرا حتى يحصل جميع العلوم المكتسبة اي جميع اللوازم التي لتلك
الماهية بوسط وبين جوابه ان اللازم على ثلثة اقسام الاول اللازم
بوسط الثاني اللازم بلا وسط حيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير كما
ان الاثنين نصف الاربعة لان نصف الاربعة انما يلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة
واكثر اللوازم المستعملة انما هو من هذا القبيل الثالث ما يلزم لا بوسط ولا يكون
لحوقه بالقياس الى الغير وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقل ما يكون في

الوجود ثم اللازم ان كان لا بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير فتصور
الملزوم يستلزم تصوره ويسهل الذهن من تصوره الى لازمه ولازم لازمه
لكن اندفاع الذهن من لازم الى لازم انما يستمر ما لم يطرأ له غلبة غفلة عن الملزوم
في ما يعرضه ذهول عنه لانه يهرب بالشواغل الدنيوية والالتفات الى امور
الدنيوية وح ينقطع الانتقال والاندفاع واما اللازم الذي لحوقه بالقياس الى
الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم تصوره بل يتوقف تصوره على تصور الغير
وكذلك اللازم بوسط فقد بان ان جميع اللوازم لا تحصل عند تصور الملزوم
لا يقال ما يلزم بلا وسط ويكون لحوقه بالقياس الى الغير انما يلزم من
تصور الماهية تصور الماهية بصورته فلم يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل لازم
بغير وسط فهو بين والا لاختل الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط بين
بالمعنى الاخص كان كل بين بالمعنى الاعم بينا بالمعنى الاخص لان كل بين بالمعنى
الاعم بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل بين بالمعنى الاعم لازم بغير وسط لكنه باطل
والا لبطل العموم والخصوص لانا نقول في قوله الاندفاع لا يستمر اذا غفل الذهن
عن الاخطار الملزوم دلالة على ان مجرد تصور الملزوم لم يكف في تصور اللازم بل لا
بد مع ذلك من اخطاره بالبال فلا معنى لكون اللازم بينا الا انه اذا اخطر الملزوم
بالبال تصور اللازم واذا اخطر اللازم بالبال تصور لازمه لكن تصور اللازم
لا يوجب اخطاره بالبال وح يندفع الاندفاع فاللازم الذي يلحق بالقياس
الى الغير لا شك ان تصوره يوجب تصوره وتصور الغير ايضا لكن لا يلزم اخطارها
بالبال فلا يستمر الاندفاع واما حديث العموم فغير وارد ولانهم ما فرقوا بين
معنيي البين وفرق المتاخرين ليس بحجة عليهم ولئن سلمنا الفرق ولكن احتمل العموم
بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا في اللازم بلا واسطة واما اللازم
بوسط فانما يكون بينا بوسط عند حصول الوسط فقط لان البين ما لا يمكن
تعقله عن تعقل الماهية وانما لا يمكن تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية

الماهية اذا حضر الوسط واللازم بالوسط ملزوم اللازم بغير الوسط لان
اللازم بالوسط على قسمين احدهما ما يدخل الوسط في لزومه وح يكون اللازم
خارجا عن الوسط والا لكان داخلا في الملزوم وهو محال لفرض خروجه واما قوله
والعموم لا يكون مطلوبا الا شمال تصور الموضوع عليه واما يتم لو تصور الملزوم بكنه
الحقيقة وهذا الاعتراض ليس بوارد على كلام الامام الشيخ وثانيهما ما
لخرج الوسط عن لزومه سواء كان اللازم خارجا عن الوسط او لا يكون والمسمى
الاول يسمى ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا اما اولا فلان احد اللوازم بوسط في
العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا فلان الشيخ جعل كلا من القسمين مع احد الاقسام لا
بلا وسط اما الماخذ الاول فلان اللازم اذا كان خارجا عن الوسط فلزومه
ان لم يكن بوسط فهو المطلوب وان كان بوسط بان عاد الكلام فيه فان
كان لزوم اللازم اياه بوسط ثالث ثبت وهو تم وعلى تقدير ثبوته جوازه يلزم تخلف
من وجه اخر وهو ان كل ما فرض وسطا لا يكون وسطا تاما الا انه لا يكون
من اللازم الاول ومن الملزوم اوساط غير متناهية ومجموع تلك الاوساط لا شك
انه وسط اذ لا يصدق عليه انه ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالوسط
التام لا يكون الا مجموع تلك الاوساط وح لو كان بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط
وسط اخر لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط
التي بالحقيقة ما فرض وسطا والا لم يكن لازما بوسط وهذا معنى قوله
اذا لم يكن كل ما فرض وسطا وسطا تاما لم يكن بين الوسط التام اعني الكل
الاول وسط واما الماخذ الثاني فظاهر وحاصل الكلام ان الشيخ لما حاول
ابطال قول من قال ان كل ما يمتنع رفعه عن الماهية في ذاتها من ذلك ان اللازم اما
بوسط او بغير وسط واما ما كان بحق لازم بغير وسط بالضرورة او بالبرهان
وكل لازم بغير وسط فهو يمتنع الرفع عن الماهية وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها

عن الماهية فهو كاذب ولا شيء من اللازم بذاتي فيتج ان ما يعرض اولاً عن الماهية ليس بذاتي وهو المطلوب والامام نسب هذا البيان الى السطوح بل
وغفل عن اشتماله على فوايد منها قسمة اللوازم الى الاولية والمكتسبة
على ما ذاه ما في العلوم ومنها ايراد ما خذ البرهان الذي اورد على ذلك ليس كما
ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية التي تقتضي من حيث هي هي لازمها
بلا توسط غيرها تنقسم الى اقسام ثلثة لان الوسايط اما ان تكون غير متناهية او
متناهية والمتناهية اما على طرفي الورود او لا على طرفيه وفيه نظر لان الامام
ثم قسمة مستوفاة لانه قال الماهية اما ان تقتضي من حيث هي شيا من لوازمها او لا
يقتضي والقسمة الدايرة بين النفي والاثبات كيف لا تكون حاصرة وانما القسمة الثانية
غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضاء الماهية شيا من اللوازم ان بلا وسط لا يكون كل لازم
بوسط بل تتسلسل وتدور ولا محتمل غيرها نعم السؤال انما يرد على الملازمة
الثانية اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث هي شيا من اللوازم ان
يلازمها لازم مع وارد ايضا على الملازمة الاولى فان عدم الواسطة في
الثبوت لا يستلزم عدم الوسط في التصديق اشارة الى الذاتي في
كتاب البرهان يطلق على ما يعم الذاتي والعرضي الذاتي ما يحمل الموضوع عن ذاته
وجوهره وهو ما يتناول ما يلحقه لذاته وما يلحقه لامر مساو او داخل واما
اللاحق لامر عام داخل فهو ليس بعرض ذاتي فان اخذ الماخوذ من العرض
الذاتي طنا سمي انه ايضا يلحقه من ذاته وجوهره وما يحمله لما كان العرض
الذاتي ما يلحق الموضوع من جوهره ويلزم منه ان الموضوع ما حوله في حد كما
سيأتي في الفصل الاتي فالعرض الذاتي هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده
كما عرف به قدماء المنطقيين لكن المراد بالموضوع فيه اما موضوع المسئلة
او موضوع العلم فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعا لان
العرض في العلوم يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه واعراضه الذاتية

١٦

الذاتية وعلى انواعها كما في علم الناقص الحساب على العدد وعلى الثلثة
وعلى الفرد وعلى زوج الزوج وقوله اولا لبيانه العدد اما تام او ناقص
او زايد لان اجزاءه وهي الكسور المعرضة ان كانت مساوية له كالستة
فهو التام وان كانت زايدة عليه كالاثني عشر فهو الزايد والا فالناقص كالاربعة
وايضا العدد ان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد والا فهو الزوج ولا يخلو اما
ان يقبل التنصيف الى الواحد فهو زوج الزوج كالثمانية او لا فان قبل التنصيف
اكثر من مرة فهو زوج الزوج والفرد وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة فهو
زوج الفرد فالماخوذ في تعريف الناقص وهو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه
وان حمل على الثلثة يكون جنس الموضوع لان العدد جنس الثلثة وان حمل على الزوج
يكون معروض موضوعه فان العدد معروض الزوج وهو جنس زوج الزوج فلو اريد
بالموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة لم يتناول من هذه الاقسام
الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم ويخرج عنه الاقسام الثلثة الباقية
اما قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها فلا دخل له في
هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرنا لكن يمكن ان يقال انه ان اراد ان يستدل
على وجود اعراض خاصة خارجة عن حدها فالمحمولات في العلوم لا بد ان يكون
اعراضا ذاتية فلا يخلو اما ان يوجد في حدودها موضوعات او لا يوجد فان
لم يوجد موضوعاتها في حدودها كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يوجد
موضوعه في حده فيبطل التعريف به وان اخذ موضوعاتها في حدودها فتلك
المحمولات تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكنها متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات فيكون تلك المسائل علوما متعددة لا علما واحدا لان البحث في كل
مسئلة عن عرض لموضوعها ذاتي له وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية فان رسمه بحسب المراد موضوع المسئلة ما يوجد في حده موضوعه
او جنس موضوعه لكن يجب ان يقيد جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك العلم الى ما

لان جنس الموضوع ربما يكون قريبا وربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فقد يبحث عن
اعراضه في علم اعلى فلا بد ان يقال او جنس موضوعه من حيث انه يبحث عنه في
العلم الذي تلك المسئلة مسئلته او يشترط ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم والا
انتقض باعراض ما هو اعم من موضوع ذلك العلم مثلا يبحث في علم الاكر عن الاعراض الذاتية
للكرة مطلقا وفي علم الكرة المتحركة عن اعراضها الذاتية والاعراض الذاتية في علم الاكر
يوجد في حدها الكرة وهي جنس الكرة المتحركة الماخوذة في حدودها جنس موضوع المسئلة
فلو لم يقيد بما ذكرنا لدخلت فيه ساير الاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الكرة فيختلط
العلم الاعلى بالعلم الادنى مثال اخر الطبيب يبحث عن الصحة والمرض العارضين لبدن
الانسان فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصحة
والمرض ان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الطب
فيجب ان يكون البيطرة من علم الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع المسئلة
وان اريد به موضوع العلم يكون فيه ان يقال ما يوجد في حد موضوع العلم لا
يتناول لجميع الاقسام وفيه نظر اما اولا فلان التعريف دوري لان معرفة
موضوع العلم موقوفة على معرفة العرض الذاتي فتعريفه به دور واما ثانيا فلانه
غير جامع لان من الاعراض الذاتية ما يلحق موضوع العلم فان للجسم مثلا اعراضا ذاتية
وهي ليس بموضوع علم بل الموضوع كل مسئلة من كل علم اعراض ذاتية وليس بموضوع علم
وقد يمكن ان يرسم اما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المجملة لا يمكن
ان يجمع في حد واحد لان التحديد لا يكون الا بالذاتيات المميزة والامور المجملة
يمتنع ان يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يرسم لجواز اشتراكها في
اللوازم المميزة وفيه نظر لانه ان اراد بالذاتيات المميزة ما يميز بالتميز العام
فلا ما عدا تلك الامور المجملة فلا نسلم انها لا تشترك في ذاتيات مميزة كذلك ليحصل
اشتراكها في لوازم مميزة لا يستحيله ان يكون ما به الاشتراك مشتركا واما رسمه بما يوجد
في حد الموضوع او يوجد في حد الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه

١٧

انه واحد لجواز ان يرسم شيئان كذلك كما يقال الجسم الجوهر القابل للابعاد الثلثة
او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي
واخذ الموضوع فيه اضطراري لان الموضوع خارج عن ماهية العرض فذكره
في الحد لا يكون الا بالضرورة كالصحة والمرض فانا نضطر في اخذ بدن الانسان في
حدهما ولولا ذلك لما تبين انهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان ويسئل الامام فساد
تعريف العرض الذاتي بما يوجد في حد الموضوع وتبين الاول ان ماهية الموضوع
خارجة عن ماهية العرض ووجوده مغاير لوجوده فامتنع ان يوجد في حد ولا
لكان داخلا في ماهيته ووجوده عين وجوده هف الثاني ان العرض لا يتعلق
بالموضوع من حيث ماهيته بل من حيث العرضية والتحديد لبيان الماهية لا لبيان
العرضية التي هي لازمة من لوازمها فلا يلزم ان يستمل حد على الموضوع قال لهذه
الدقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جوهره ثم ذكر الرسم
الجامع بناء عليه اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم الجامع
بناء عليه هو ما ذكره الشارح من انه الذي يوخذ في حد الموضوع او في حد الموضوع
وعبر عن الرسم الجامع بعبارتين اما ان يحمل على الشيء لما هو هو اي يحمل على الشيء لذاته بمعنى
ان ذات الشيء يقتضي اقتضاء المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء يقتضيه اقتضاء
المعلول للعلة الثاني ما يقتضيه الشيء بما هو هو ومعناه ما مر بعينه والشيخ ذكر
في الحكمة المشرقية ان الاعراض الذاتية اما ان يكون تصورها من غير التفات الى الموضوع
او لا يمكن فان لم يمكن يحدد حدها مشتملة على موضوعاتها بالضرورة ولا مفهوما
حتى يكون مركبة من جانبيها ومن اعتبار الموضوع فالموضوع داخل في مفهومها
وان كان خارجا عن حقيقته بحسب الوجود والمطلوب في التحديد ليس
الا المفهوم وان امكن فلها اعتباران الاول من حيث الماهية فلا يحد باعتبار
الموضوعات لان ماهياتها لا تعلق لها بها وانما تعلقها بها من الوجود في
لا يلتئم من مقومات الوجود الثاني من حيث عروضها للماهية ولا شك

ان الاعراض الذاتية من حيث عروضها الشيء من جهة وجوده في الخارج فيكون حدودها
بحسب اسمائها مشتملة على اعتبار الموضوع واليه اشار بقوله الا الاعراض التي نعبر
عنها بما يبين تخصيصها بموضوعاتها الخ هذا محصل ما نقل عن كلام الشيخ
الشارح الامثلة التي ذكرها في هذا الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصورها من
غير التفات الى الموضوع فليس يمكننا ان نعلمها الا باعتبار موضوعاتها اما ان نعرفها
حدودا ورسوما فليس بما بها ليست حدودا اذا نسبت الى ماهياتها بل رسوما في
الطلوعية الحد كان ذلك على سبيل التوسع اما بالقياس اليها من حيث عروضها فهي
حدود حقيقية سواء لم يكن نعرفها الا من حيث العروض وامكن ان يكون مفهوماتها
مع من حقائقها واعتبار الموضوع فيها هذا لا يكون مراد القوم بما يوجد الموضوع
في حده حد بحسب العروض لا بحسب الماهية فيقال للامام ان عنيت امتناع اخذ
الموضوع في تعريفنا العرض بحسب الماهية او بحسب العروض فان عنيت امتناع
اخذه في حده بحسب العروض فقد بان بطلانه وان عنيت امتناع اخذه في حده
بحسب الماهية فمسلم لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يوجد في حده
الموضوع وانما يلزم الفساد لو كان مرادهم به حده بحسب الماهية وهو ممنوع هكذا
ينبغي ان يقرر هذا الموضع واما الرسم الجامع الذي اورده فهو لا يتناول من الذاتيات
الا الجنس القريب والفصل القريب ومن الاعراض الذاتية الا الاوليات ويخرج الانواع
البعيدة لان حمل الحساس على النوع ليس لذاته بل بواسطة حمل الحيوان بل يخرج
الفصل القريب ايضا لما تقرر في الحكمة ان حمل الفصل القريب على النوع بواسطة
حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا اولا وكذلك يخرج سائر
الاعراض الذاتية وهو ظاهر والعرض الذي يلحق الشيء لامر خارج ينقسم الى اقسام
لان ذلك الامر الخارج اما ان يكون اعم او اخص او مساويا والشيخ لم يذكر الاخص
وترك ما يلحقه بواسطة امر مساو وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة
اي التي يوجد الموضوع في حدها بالشرط المذكور اي بشرط العروض ولعل الشيخ

الشيخ انما حذفه لدخوله في العرض الذاتي بحسب حده المذكور
يكاد المتطببون الظاهريون هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب
ما هو توهموا العكس فحكموا ان كل مقول في جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس
والفصل والحصر جزء الماهية عندهم في الجنس ولم يهتدوا الى ان لا يكون بين الذاتي وبين
المقول في جواب ما هو فرق لان كل ذاتي عندهم جزء الماهية وكل جزء لها
جنس وكل جنس مقول في جواب ما هو فكل ذاتي مقول في جواب ما هو وايضا
كل مقول في جواب ما هو جنس وكل جنس جزء الماهية وكل جزء الماهية ذاتي
فكل مقول في جواب ما هو ذاتي فقوله وذلك بان يذكروا ثم عنوا بالذاتيات اجزاء
الماهية فقط اشارة الى بيان المطرد وقوله الجنس هو جزء الماهية اشارة
الى العكس ثم لما نبه بعضهم بان فصول الانواع ذاتية مع انها ليست مقولة
في جواب ما هو ولا جنس هو الفصل ليس مقولا حسبوا ان المقول في جواب
ما هو هو الذاتي الاعم غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع انها ليست
مقولة في جواب ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فبدأ بتحقيق الجواب
في جواب ما هو اي المطلوب بالسؤال بما هو فقال المطلوب بما هو هو الماهية
اما بحسب الاسم او بحسب الحقيقة والماهية ما الشيء به هو هو فلا يحصل في جواب ما هو
الا اذا ذكر جميع الماهية ضرورة انه لا يحصل بعضها ومن هنا نشأ غلط من حسب
توهموا ان فصل الجنس مقول في جواب ما هو لانه لو كان مقولا في جواب ما
هو لكان لا يخلو اما ان يكون مقولا في جواب السؤال عن الجنس وليس كذلك لانه ليس
تمام ماهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان يبين منشأ غلطهم
فقال انما نشأ غلطهم من عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في طريق
ما هو والداخل في الجواب فقال [illegible] الامام الى ان [illegible] الذين لا يميزون
بين الدالة والمقول في جواب ما هو والقائلين بان المقول في جواب ما هو هو
الذاتي الاعم انما وقعوا في هذا الخبط لانهم لم يميزوا بين [illegible] الجواب

ومن جزئيه اما الفريق الاول فلان الفصل جزء النوع المقول في جواب
ما هو وهم ظنوا انه مقول في جواب ما هو الجنس لا فصله وهم جعلوه مقولا
في جواب ما هو حيث عرفوه بالذاتي بالجزء الاعم ثم ما كان جزء المقول في
جواب ما هو ينقسم الى قسمين لانه ان كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة
فهو المقول في طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل في جواب ما هو
تعرض لها الشيخ وذكرها الامام لهذا الغرض [illegible] الشارح يمكن ان يحمل كلام
الشيخ على وجه يكون لتعرضه لذلك فايدة وهو ان يحمل على [illegible] لسان منشأ
الاشتباهين وان منشأ الغلط الاول الفرق بين نفس الجواب وهو الماهية
النوعية والداخل في جواب ما هو فانهم ذهبوا الى ان كل مقول في جواب ما هو
فانهم ذهبوا الى ان كل مقول في جواب ما هو جزء الماهية وبالعكس فلا فرق بينهما
عندهم ومنشأ غلط الفريق الثاني عدم الفرق بين الجواب والواقع في طريق ما هو
فانهم حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في الطريق
وعلى هذا يكون الواقع في الطريق اخص من الداخل لان حمل الداخل على جزء
الماهية كان والواقع في الطريق على الذاتي الاعم وكان الواقع في الطريق
على ما ذكره الامام مساويا للجنس والفصل مساويا للداخل في الجواب فاراد
الشارح بيان ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ ومناسب لمفهوم اللغة
اما الاول من كلام الشيخ فلانه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا
يفرقون بين الجنس والفصل اي فصل الجنس فانه مقول في طريق ما هو ذاتيا اعم
انهم ذاهبون الى ان الذاتي المساوي هو الفصل فيكون الجنس عندهم هو
في طريق ما هو ذاتيا اعم واما مناسبته للغة فلان الجنس هو الواقع اولا في
التعريف عند الوصول الى حصول الماهية يذكر الفصل [illegible] في بيان
ما هو [illegible] لا من حيث معتد بلغة خاصة فورد سؤالا اما حقيقة الشيء
او عن مفهوم الاسم بالمطابقة وانما قال لا من حيث هو معتد بلغة خاصة

خاصة لان الالفاظ المترادفة هو في جميع اللغات موضوعة لطلب ماهية
الشيء وفيه بحث لانا نقول ان كلمة ما هو في كل لغة موضوعة للسؤال عن ماهية
الشيء وان الامر العام ليس ماهية الشيء لكنه لا يلزم ان يكون مقولا في جواب
ما هو وانما يكون كذلك لو لم يكن دالا على الماهية وهو ح ولا يصح عنه الا بالاصطلاح
على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في جواب ما هو وانما يكون كذلك لو
لم يكن دالا على الماهية وهو ح ولا يصح عنه الا باصطلاح على دلالة المطابقة
وعدم دلالة الالتزام في جواب ما هو لكن لا يكون ذلك بمجرد العرف اللغوي
بل [illegible] دال على ماهية الاسم لساولها لان الاسم يمكن ان يكون مفهوم
الاسم وحينئذ يكون الحد بحسب نفس الاسم واذا سئل عن الانسان والفرس
والثور بما هو لا يحسن ان يورد في الجواب الا الحيوان لان المورد ان كان غير
الحيوان فاما ان يكون اعم منه فهو ليس بكمال الماهية المشتركة وغيرها
فلا يجب اشتمال الذهن اليه [illegible] او مساويا ولا يخلو اما ان يكون
مساويا في المفهوم كالحد فهو مشتمل على التفصيل فهو مستدرك في الجواب لان
المطلوب نفس الماهية المشتركة والحد هو الماهية المشتركة المفصلة واما ان
يكون مساويا في الصدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة اما
قوله احد الفصلين ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وهو ممنوع وان
لم يكن فصلا لم يكن له دخل في التحصيل ثم ان مناط الفصلية ليس هو تحصيل
الطبيعة الجنسية لجواز تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية
فيكون كل منها فصلا لها مع انه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية انما هي بالتمييز
عن ما عدا الماهية اعني المقول في جواب ما هو في جوهره ويجوز ان يكون للماهية
فصلان يميزها كل منها عن جميع اغيارها فان قلت لا يجوز ان يكون ماهية
مركبة من امرين متساويين لان شيئا منهما ان لم يميز الماهية عن جميع الاغيار
لم يكن فصلا وان ميزها كان الاخر فصلا لا فصلا [illegible] هذا [illegible]

ان لايكون للماهيه خواص متعدده وان كل خاصة تميز الماهيه عن كل ما عداها
واعلم انه ربما يكون الفصل الحقيقي مجهولا فلم يمكن ان يعبر عنها لكن لها لوازم
وخواص فيوجد منها ما هو اقرب الى هذا الفصل واجلى عند العقل ويشتق منه
ويقام ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
واذا وجد للماهيه عرضان نسبة تقدم احدهما في الاخر بالنسبه الى جنسه
الفصل كالحس والحركه فقد يشتق من كل منها ما يقام مقام الاخر فيظن انهما
فصلان متغايران قولــــه واذا قلنا لفظ كذا يدل في كذا فانما نعني به طريق
المطابقه والتضمن جواب سوال عسى ان يذكر ويقال هب ان الماهيه ليست
داخلة في مفهوم الحساس لكن منه عدم دلالة على الماهيه اصلا غاية ما في الباب
انه لا يدل عليها بطريق المطابقه والتضمن ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وتقرير
تحرير الجواب ان المراد بالدلاله هيهنا احدى الدلالتين والالتزام غير
معتبر وقد حمل الامام هذه الدلالة مطلقا حتى ان كل موضع يقال فيه
اللفظ يدل في كذا يراد به دلالة المطابقه والتضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة
في جميع المواضع والشارح قال اراد بهذه الدلاله في الماهيه لا الدلاله مطلقا
والصواب ان المراد بهذه الدلاله في جواب ما هو فانه لا دلالة على الماهيه
بطريق التضمن بل المذكور في الجواب يدل في الماهيه بالمطابقه وعلى اجزائها
بالتضمن وهو عين الدعوى وان اراد انها تقصد الماهيه المسئول عنها
اولا والاجزاء ثانيا فمسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة في الماهية وعلى اجزائها
بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو لفظ يدل
في الماهيه او على اجزائها بالالتزام لان المستلزم عنه لما كان لازما لمعنى
اللفظ جاز ان يكون لوازم اخرى فلا يتعين ماهيه المسئول عنه ولا اجزاؤها
فلا يستوفي حق الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه بطريق
الالتزام غير محذور لكنه ليس يدل في امتناع استعمال الدلالة الالتزاميه

الالتزاميه لجواز ... الماهيه واجزائها بحسب القرائن اللفظيه او الحالية
كما في ساير المجازات لو اصطلح عليه ويذكر لذلك البيان سيما الاصطلاح
كان تاما قولــــه اي اللفظ الذي يتصيد اشياء محدودة اذا دل على
الماهيه او على مفهوم الاسم ويتناول ما يدخل فيها فهو مقصود على اشياء محدودة
اذا دل في الماهيه او على مفهوم الاسم ويتناول ما دخل فيها مقصور على اشياء
محدودة هذيان لا معنى له الا كون تلك الاشياء المحدودة مقصودا انه فلا
فرق بينها وبين الموضوع ولا حاجة الى ذكر الشروط لان كل لفظ يقصد اشياء
محدودة فهو واقع في اشياء محدودة سواء كانت تلك الاشياء هي الماهيه او
اجزاءها او غيرها لكن المراد وان لم يدل التركيب عليه ان الماهيه واجزاءها
محدودة وان يكون مقصوده بخلاف اللوازم واما لو كان المراد عليه بطريق
الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالات على ما هو فمنه منع لجواز
ان يكون المعتبر في الجواب عندهم كون الشيء ذاتيا له ودالا في المسئول عنه
بالالتزام وحينئذ لا يتوجه وكذلك قوله والا لكان الرسوم مهجورة اذ لا يلزم
من هجر الدلاله ان يكون الرسوم والحدود الناقصة وانما يكون كذلك لو
كان المراد الماهيه الموسومة والمحدودة وليس كذلك بل المراد مفهوماتها
المطابقيه ثم الذهن اذا تصورها في بما اسقطها الماهيه وكان هذا مرة
وبعد اسم الحيوان ان يجعل الحيوان موضوعا بازاء جملة المشتركات الذاتيه
المخصوصة بانواعه واما في حكمها من العوارض التي تقام مقام الفصول عند تخيل
حقائقها مثلا الحيوان موضوع للجسم النامي وحصته فصليه مشتركة بين سائر
انواع الحيوان او موضوع للجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة اللذين
في حكم الفصل وهو كمال المشترك بينهما وهذا الموضع حلي عما يحتمل بكل واحد من
انواعه اعني فصول الانواع وفي نسخة اخرى دون التي تخصها
اي يجعل اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات بين انواعه الا الامور المخصصه

بجوره ظ

بكل نوع نوع من الفصول وما لك حكم الامور المحصلة من العوارض التي تعم متمايز
فصولها وصفاتها فلا فقد خلى ذلك الموضع عما يخصص منها ولما كان في ظاهر
هذه النسخة تكرار حذف المخصصات بالانواع عن الموضع ولم يفسر
الشارح الا النسخة الاولى لكنها من الاختصاص والاشتراك في المعلومات وفيه
سماجة والنسخة الاولى الثانية اوضح وادل على المراد
يريد ان يفرق بين الاشياء التي يقارن طبيعة كلية قد يحلها امور محصلة
بحسب حقيقته وقد يحلها امور مصنفة بحسب الحقيقة وبيانه
يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة الحاصلة من الشيء في العقل
ربما يعتبر من حيث انها موجودة واحدة لو فرض اقترانها بالصور صورة
اخرى عقلية كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احدهما مقولة على
المجموع المركب منهما وربما يعتبر من حيث هي هي حتى لو قارنها الف
شيء كانت مقولة على المجموع فقد لا يكون محصلة في حد نفسها بل يكون
محتملة مبهمة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وقد يكون محصلة اما
بنفسها كالانواع البسيطة او بما يضاف الى المعاني لغيرها المحصلة كالانواع
الداخلة تحت الاجناس فانها لا تحصل الا بانضياف الفصول اليها و
هذا ان اي غير المحصل والمحصل في نفسه يشتركان في انهما محالان
في بعد لحوق الغير حتى لو انضم الفصل مع الاول والشخص مع الثاني كان
في المجموعين لكن فرق بينهما من حيث ان اللاحق ثمة علة لتحصله و
ههنا معلول فالصورة العقلية بالاعتبار الاول يسمى مادة و
جزءا ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شيء مع اخر معا يؤوله
تحصيل منها ماهية وبالاعتبار الثاني يسمى جنسا وبالاعتبار الثالث
نوعا فافهم ــــــ لما كان ابهام الجنس عبارة عن احتماله

احتماله ان يكون احد اشياء فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف
او احد الاشخاص فليكن مبهما لا محصلا في نفسه مقوله ـــــ ابهام الجنس هو
احتماله ان ينضم معه فصل ويحصل منهما ماهية وينضم معه فصل اخر و
يحصل منهما ماهية اخرى مخالفة للاولى فهي مبهمة بالقياس الى الماهيات
واما النوع فقد تحصل ماهيته واطلق على كمال حقيقته كل تحصل فلا ابهام فيه
اصلا ومحصل الكلام ان الصورة العقلية توجد تارة بشرط لا شيء اي بشرط
انها واحدة بحيث اذا انضم مع صورة اخرى كانتا متغايرتين في الوجود
وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل
وتوجد تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم معها صورة اخرى ويكونان
مطابقين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق
المطابق بتشريح لماهية الانسان وهو النوع وتوجد تارة لا بشرط شيء فيكون له
جهتان لامكان اعتبار المغايرة بينه وبين ما يقارنها ولامكان اعتبار اتحادهما
بحسب المطابقة وهو الذاتي المحمول اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات و
التغاير في المفهوم فالحيوان الماخوذ بشرط لا شيء يتقدم الانسان بحسب
الجزء في الوجودين اما تقدمه في العقل فظاهر واما تقدمه في الخارج فهو
مبني على ان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كما انا اخذنا
الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة وكما انا الحيوان والناطق
اذا اخذناهما باعتبار المادة تقدما على الانسان بحسب العقل كذلك تقدما
على الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان لها مبادي خارجية
اما اذا لم يكن فلا تقدم لها الا في العقل والحيوان الماخوذ لا بشرط شيء هو النوع
وذلك ظاهر والماخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو جزء من حيث وجوده
في العقل متقدم على وجود الانسان في العقل ضرورة ان تصور الانسان يتوقف
على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود الحيوان في العقل

عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس بالانسان في الخارج لم يمكنا تعقل الحيوان
فانما صورته منتزعة عما في الخارج والى هذا سيشير الشيخ بقوله بل انما
نجعله صورنا ما نستدركه فانه اشارة الى عدم وجود الانسان في الخارج
على الحيوان الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المحمول الذي لا وجود له
مغايرا لوجود موضوعه الا في العقل ولو حملنا على الحيوان الخارجي كان حمل
الحيوان مغايرا لحمل الانسان وهو ممتنع ومناقض لما صرحوا اذا تقرر هذا
فلما كانت ماهية محصلة لا تختلف الا بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا تبدل
تلك العوارض لم يلزم خلل في الماهية وليس كذلك نسبة الانسانية فانه
لو توهم زوالها من زيد مثلا لم يبق ماهية اصلا ولا نسبة الحيوانية الى
الانسانية فان الحيوان ليس ماهية يتوارد عليه الانسانية واللاانسانية
والا لتغاير الحملان هف   النوع المضاف فيشتمل اعتبارين لنوع
يدل لا اشتراك على المعنيين فالنوع المضاف يشمل اعتبارين احدهما نسبة
الى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس وثانيهما نسبة الى ما تحته لاعتبار الكلية
في حده والكلية لا بد ان يلاحظ في مفهومها المنسوبة الى ما تحته من الكثرة
فلا يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة الى ما تحته
ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس وما تحته يمكن ان يكون اشخاصا و
ان يكون انواعا واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلي يلاحظ فيه
النسبة الى ما تحته لكن ما تحته ليس الا الاشخاص لانه مقول على كثيرين مختلفين
بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم المضاف نسبتان وفي مفهوم
النوع الحقيقي نسبة واحدة وهي احدى النسبتين وهو مشارك لنوع
الانواع ومباين له اما مشاركتهما فلصدقهما على الانسان مثلا فانهما
في الموضوعات الى الافراد واما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم
فان مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف

بجعله انسانا

كان الانسان نوعا

المضاف دون مفهوم الحقيقي الثاني من حيث الصدق فان الحقيقي قد
يصدق على ما لم يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع
فانه لا بد من وقوعه تحت جنس وانما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم
من حيث انهما يستلزمان النسبة الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم
من حيث انه نوع مضاف بالنسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا او
انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص فكانه لا مشاركة
بينهما في هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما عرضت من
نوع النوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع لنسبة الى الاشخاص
نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة من مطلق نوع المضاف والنوع الحقيقي
لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط   ومما يسهو فيه المنطقيون
اذا ابطل ظن العوام ان النوع له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم فلا شك
ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم الى ان النوع له
دلالة واحدة واخرون الى ان دلالتها مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا
قائل بان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي
حقيقيا ضرورة ان لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس الا بالعدد فلا يمكن ان
يقع جنس تحت جنس وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فالنسخة
الاولى تقتضي اثبات مذهب لا قائل به واما النسخة الثانية فمعناها
ان نبطل ظن العوام ان النوع مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس
وهذا المفهوم مطلق وربما يتبدل بملاحقة الاشخاص فان النوع عنه
متنازل الى نوع الانواع فاذا وصلت اليه انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص
واذا قيد بذلك القيد يطلق عليه اسم النوع الحقيقي وكان النوع مفهوم
واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والانواع قد
يكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد يترتب ويحصل مراتب ثلث لكن

الانواع وهو

الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية من اجزاء
غير متناهية فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في
الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء بالبال
بل لا يتوقف الا على تصورها كما سبق وايضا لو لم ينته وجب ترتب العلل
في المعلولات وهو غير لازم واما ثانيا فلان لو كانت الفصول والحصص مرتبة و
ليس كذلك بل كل فصل علة لحصته وليس تلك الحصة علة لفصل آخر و
الانواع تنتهي في طرف التنازل والا لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص
فانه لو تحقق لزم انتهاء نهايته واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع
ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج
متشخص فرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها واما الى ما ذا [ينتهي]
في التصاعد او في التنازل ففيهما بحثان احدهما البحث عن كمية الا[جناس]
المتوسطة وماهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية و
ماهياتها واحكامها وليس شيء منهما في المنطق لان البحث في المعقولات [الثانية]
وذلك بحث في المعقولات الاولى والشيخ اعرض عن ذلك في المنطقين حيث
لم يتعرضوا لاحد البحثين دون الآخر كان هذا منهم وذلك غيرهم تعرضوا للثاني
سيما بما يتوقف على تمهيد مقدمتين احديهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة
لا ينضبط بل لا ينتهي في جهة العرض لكونها انواعا للجنس والجنس لا يكون
مقولا على كثير لا نهاية لها الا في جهة الطول كما ثبت من وجوب انتهائها
الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة محصورة بحكم الاستقراء
وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة
الالهية واما عملية وهي المقصود منها العمل كالطب والواجب على العالم
بقواعدها اذا حاول التمرن فيها والتحقق لما فيها ان يبحث عما يتوقف عليه

عالية

عليه العمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا ولا تحصل
الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية ثم لما كان المنطق علما آليا متعلقا
بالاعمال الفكرية وكان المقصود منها اما اقتناص المطالب التصورية او التصد[يقية]
وذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري اي من اي مقولة فلا بد للمنطقي ان
يحقق معاني المقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة والسافلة اما لعدم
انضباطها او للاستغناء عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية عليها ○
كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا يكون والمقول
في جواب ما هو اما تمام ماهيته مطلقا او تمام ماهيته المشتركة وغير المقول
في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو وخارج عنه والذاتي الخارج
عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام الماهية مطلقا
وهو محال والا لم يكن تمام تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية المشتركة
فيكون مختصا ببعض الماهية فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك
مشتركا تمام المشترك فيكون مميزا لذلك البعض عما يشاركه فيكون فصلا و
الداخل في جواب ما هو اما ان يكون مقولا في جواب ما هو وهو لا يجوز
ان يكون تمام الماهية مطلقا بل لا يكون الا تمام الماهية المشتركة و
اما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو فهو فصل لان ذلك المقول في جواب
ما هو ليس الا تمام المشترك فالجزء الذي يكون غير المقول لا يكون مشتركا
والا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له والى
هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه
نظر لانه انما يتم لو كان المقول في جواب ما هو لابد ان يكون مشتملا على المقول
في جواب ما هو وهو مسلم لكن لا نسلم ان الجزء الغير المقول
في جواب ما هو لو كان مشتركا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك وانما يلزم ذلك
لو كان خارجا عن تمام المشترك ولم لا يجوز ان يكون داخلا فيه على ان الدا[خل]

في جواب ما هو فيمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو وان اختلفت الماهيه لم يلزم المطلق اذ المطلق هو الحاصل
الذاتي بالقياس الى الماهيه في النوع والجنس بل الفصل واما قوله في الواحد
او في جنس فزعم متاخروا المنطقيين ان ذلك لجواز تركب الماهيه كالجنس
العالي والفصل الاخير من امرين متساويين او امور متساويه فكل منهما فصل
مع انه لا يميز الماهيه عن المشاركات الجنسيه قال الشارح الفصل قد يكون
خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا
يوجد الا في جنس الجسم النامي وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد للجسم
والملك ايضا والاول يميز الماهيه عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في
الوجود اذ من الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل بعينه وليس بموجود
مندرج تحت ذلك الجنس عن تلك الماهيه يوجد ذلك الفصل فيه فهو مميز لها
في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصليه ليس هو التمييز عن جميع المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز
عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وكلام الشيخ دلاله على ذلك حيث لم
يعدل عن كل ما يشاركها في الوجود بل عما يشاركها والاولى ان يقال لما لم يكن
اللازم من الدليل الا انا لم يحصل وليس فيه ان التمييز لا بد ان يكون في جنس لم
يعتبر في الفصليه الا مطلق التمييز واما انه هل يجب ان يكون التمييز عن المشاركات
الجنسيه والجواب لا او يجوز ان يتركب ماهيه من امرين متساويين فذلك
بحث لا تعلق له بالمنطق وبعد ما قال بعد هذا الكلام فالافضل على ان السؤال
باي شيء لا يجب ان يكون التمييز عما يشاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى
يصح عما يشاركه في الشيئيه كما هو يقال اي شيء هو وما يقال الشيء اي
جوهر او اي جسم واعلم ان الشيخ في الشفاء اورد القسمه هكذا
الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهيه او لا فان دل على الماهيه

الماهيه فاما ان يدل على الماهيه المتفقه افرادها او المختلفه افرادها
وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركه
بل يكون اخص منه فيميز الماهيه عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا
ويرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه لم
لا يجوز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركبت ماهيه من امرين متساويين
او من امور متساويه كالفصل الاخير واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم
ولهذا غير الامام القسمه بان قال الذاتي الذي لا يصلح لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو او اخص وذلك الظاهر ان كلام الشيخ ما
فهمه فانه لما لم يعتبر قسم المساواه في الشفاء رسم الفصل بانه المقول على
النوع في جواب اي شيء هو في جوهره من جنسه ولما اخذ الفصل في الكتاب اعم
منه حتى لم يعتبر فيه الا التمييز سواء كان في الوجود او الجنس دل الكلام على امكان
فصل لا يميز عن المشاركات الجنسيه وكانه يجوز ههنا تركب الماهيه
من امرين متساويين واذا كان مساويا لاعم الذاتيات يكون مميزا له عن مشاركاته
لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في
الجنس والى ذلك اشار بقوله ولئن سلم على ذلك يجوز ان يركب اعم الذاتيات وان
المبادي لا عم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا من الجنس والفصل
بل من فصلين متساويين مساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما
لا الوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها اما انه غير مطابق لما في الوجود فلان
تلك الماهيه لو وجدت لكان كل من ذاتيها فصلا ومميزا لها عن التالي بعد
اذ هي لا تشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فيكون ممتازه عن اغيارها
كالماهيات البسيطه فانها لما لم تشارك الموجودات في امر ذاتي اصلا
تميزت بذواتها لا تحتاج الى غير ذلك المهيه في حد ذاتها الى مميز واما انه
غير مطابق لاصولهم فلان من اصولهم ان الفصل يحصل للطبيعة الجنسيه

ومنها ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان الفصل
القريب لا يمكن ان يكون متعددا الى غير ذلك وكله مناف لذلك الاحتمال واعلم
انهما ذكروا شيئا اخر لطيفا وهو ان اعم الذاتيات يمكن ان يدل على تمام الماهية
المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه ٥
وغرض الشيخ في اللفظ اي لما قال الشيخ ان اي يطلب به التميز المطلق عن
المشاركات في معنى الشيئية يتوهم ان المذكور في الجواب لا بد ان يكون مميزا
للمنتهية عن جميع الاشياء على ما قد مر من ان اي انما يطلب به التميز العام
عن جميع الاشياء وذكر الامام ان ههنا سؤالا وهو ان الطالب عن ماهية
اي شي لم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب
عما وراء الشيئية وما وراء الشيئية هو تمام الماهية فالمذكور في الجواب لا بد ان
يكون جميع مقومات الماهية حتى يكون جواب اي شي وجواب ما هو واحدا قال
الشارح المراد ههنا ليس الا ان اي شي يطلب التميز عن جميع المشاركات في
الشيئية من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات والعوارض فهو لا يطلب الا ما به
الامتياز في معنى الشيئية واما ان المطلوب تمام الماهية فهو ليس بمقصود ههنا
لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان المطلوب باي لا
يجوز ان يكون المميز عن جميع المشاركات في الشيئية والا لم يكن الفصل البعيد
مقولا في جواب اي شي فلا يكون فصلا كما ثبت وثانيا فلان الامام ما اورد ذلك السؤال
لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق بين قولنا اي
شي هو واي جسم واي حيوان وان كان يطلب التميز بحسب مراتب الصور
مراتب المطلوب فيهما مختلفة كما تختلف مراتب المطلوب في السؤال بما هو فان قال
اي حيوان هو فقد علم الحيوانية ويطلب ما وراء الحيوانية من الفصول التي
بعين حساسه ما هو وان كان السؤال عن الانسان قائلا باي شي هو لم يعلم الا
الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو

٢٦

فكيف يمكن التسوية بين قول القائل اي جسم هو واي حيوان هو واي
شي هو فانه طالب للتمييز المطلق والحاصل انا ان اضيف الى
شي او موجود فهو طالب لجميع المقومات وان اضيف الى مقوم فهو طالب
لما في المقومات والمطلوب منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق
التمييز والمختار في الجواب ان يقال السؤال باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء
يطلب ما به يمتاز الشي عن الاغيار ولا يكون مقولا في جواب ما هو ثم
ان السؤال به لو كان عن الذاتيات فجوابه الفصل وان كان عن
العرضيات فجوابه الخاصة ولان الفصول مختلفة قربا وبعدا تختلف الجواب
عن اي فاذا قيل اي شي هو فالمطلوب ما به الامتياز في معنى الشيئية فقط
فيصلح للجواب اي فصل كان قريبا او بعيدا فاذا قيل اي جسم هو لم يصلح الجواب
الا بما يميز الانسان في الجسمية كالنامي او الحساس او الناطق واذا قيل
اي حيوان هو لم يصلح الا الناطق فهو المميز للانسان في المطلوب باي اما
جميع المقومات او ما فيها خروج عن المعهود في الوضع واما قولهم
الفصل مقوم لحصته من الجنس فللفصل ثلث نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم
ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى الحصة بالتقويم ايضا لكن بمعنى اخر
فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لماهيته ذاتي له ومقوم للحصة لا بمعنى
انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الجنس محصص
فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل للمقدار الذي هو حصة النوع ثم ان اقتران
الفصل بالجنس يجعله مقوما والمميز ان الحيوان اذا تقوم بالناطق حصة
للانسان تميز عن حصص سائر الانواع فان قيل التقويم ان كان بعد التمييز
فلا بد له من مميز اخر غير الفصل سابق عليه وان كان قبله فهو لا يتقوم وجود
الحصة بالطبيعة الجنس في الوجود الا مع الفصل وهو محال اجاب الشارح بان
التمييز بعد التقويم لان التمييز هو الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقويم

الجنونه واللزوم

حال لها في نفسها وما بالذات واتمم على انما بالعرو وح بعابل لا نسلم ان التميز
لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل الحصة فان الحصة لا تتقوم الا بمقارنة
الفصل واذا كان علة لوجودها مطلقا لا ولى ان يكون علة لتميزها
اشارة الخاصة والعرضي المحمول العرضي اما خاصة او عرض عام لانه اما ان
يكون عارضا لكل واحد او اكثر والاول هو الخاصة والثاني العرض العام قوله
سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون
الخاصة للنوع الاخير او غيرها على وجه تختص بالنوع وهو المقول على اشخاص
نوع واحد في جواب اي شيء هو في عرضيته لانه يخرج خاصة الجنس العالي
عن التعريف وقوله سواء عم الجميع او لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص
اسم الخاصة بالشاملة اللازمة وجعل القسمين الباقيين اي الشاملة وغير الشاملة
من العوارض العامة واما قول الشارح تنقسم الى ما يعرض لغير موضوعها
والى ما يعرض فيه لان ما فيه كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان المراد
الموضوع المفروض وانه اذا نسب المحمول العرضي الى موضوع فان لم يوجد في
غيره فهي الخاصة بالقياس اليه وان وجد في غيره فهو العرض العام ونشترط فيهما
ان يكون الموضوع كليا لان هذا المعنى لا يتصل في الجزئيات الحقيقية لتعذرها
فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات تنبعث حكميا و
افضل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله واخص به ليخرج الخاصة
الاضافية فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه وتسمى
اضافية وربما يحذف لفظ العام عن العرض العام فظن بعض المنطقيين ان
هذا العرض هو العرض المقابل للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض هاهنا
العرضي للشيء وهو ما يوجد فيه للموضوع اي يعتبر في اعتبار هذا العرض وجود
الموضوع ايضا من ان يكون عارضا لغير ذلك الموضوع اولا فهو مرادف للعرضي والخاصة
يطلق على ما يكون مع ذلك مساويا للموضوع والعرضي والخاصة بهذا الاصطلاح

الاصطلاح انما نذكران في علم الجدل فهو لا يفرق بين ما وجد للموضوع
وفي الموضوع ومن لم يعرف هذا الفرق من المنطق كان من المتحلين المطلبين
لا محالة وقد يجتمع الكليات في شيء واحد كالملون فانه جنس للاسود فصل
للكثيف ونوع للسكيف بوجه وهو انه نوع اضافي له ولهذا الملون نوع حقيقي
وهو انه بالنسبة اليه نوع حقيقي وخاصة بالجسم وعرض عام وهذا المثال ليس
بصحيح في بعض الصور فان الكثيف هو الذي لا يتادى منه النور واما انه يكون ملونا
فخارج عنه الى غير ذلك الا انه لا مناقشة في الامثلة وكلامه الاستقراء على الفرق
المذكور من الاشارة والتنبيه عنه فان الاحتياج في الحكم بان المقوم لما كان
يسمى ذاتيا ما ليس بمقوم يسمى عرضيا ولا في الحكم بان المحمول الذي ليس بمقوم
ولا لازم هو ما يحوز ان يفارق وغيرهما مما لا يعد كره في هذا الباب الى
تحشم كسب وتصفح تصور الزمان ومباحثه وكونه الا ملالات وعددها وذكر
مباحث العلل والمعلولات وغيرهما مما لا يحتاج الى تحشم كسب انه سمي الاول
اشارات والبواقي تنبيهات والنوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث انه
نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها وفيه نظر لا عتبار مفهوم الكلي في
وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته وقد سبق ذلك وهذا الحد انما جعل هذا
حدا والثاني رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج
عن الحد ولا امر كون الاسم المطابق خارجا عنه والحد التام والناقص رسم كان
في ان كلاهما تعريف بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على جميعها
والناقص على بعضها والمساواة ان اعتبرت في مطلق التعريف فالابدان يعتبر في
الرسم ايضا مع ان الشارح لا يعتبره في الرسم الناقص على ما سيجيء وان لم يعتبره
فما الذي اوجب في حد الناقص دون الرسم الناقص واما ان اسم الحد واقع على التام
والناقص بالاشتراك فهو بعيد لما ظهر من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق بان التام
يدل على الماهية بالمطابقة دون الناقص لا يفيد الاشتراك لجواز اشتراكه

قوله

في امور ذاتيه بعينها اطلاق اسم الحد عليهما متفاوت بالقوه والضعف فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصه وليس اسقاط بعض الذاتيات عن الحد التام الا كاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان القول المشتمل على الذاتيات المميز عن الغير وهو لا يستوفي كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم ناطق فانه ليس يعرفها رسميا لان الرسم تعريف بالخارج فهو حد ناقص والحكم بوجوب اشتماله على كل الذاتيات مستدركا اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق عن قيد لا يراد به الا الحد التام المجتمع واياه عنى الشيخ في هذا الفصل واعترض ثانيا ناقلا عن الحكمة المشرقيه بان الحدود لا تركب من الجنس والفصل فانا لما هيات المركبه منها ما يتالف حقايقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتمله عليها ومنها ما تركيبها على ذلك النوع البحث فحد الحدود كتركيبها لا من الاجناس والفصول لا يتعلق بها بل من اجزائها والمقصود من التحديد ان يحصل لتلك الماهيه بحيث يحصل في العقل صورة مطابقه لها فلا عليك بعد ان يعقل هذا ان يورد الجنس والفصل فيما لا يكون له مثل حد الجسم الماخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد دللت على حقيقة الشي وامثال هذا التركيب كثير فمما يقع تركيب الشي مع احدى علله اما الفاعليه فمثل العطا فانه اسم لمايدل مقرونه بالفاعل واما المادية فمثل الفرس فانها اسم للبياض المقرون بموضع معين وهو جبين الفرس واما الصوريه فكالافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغايه فكالخاتم فانه اسم لحلقه يزين بها الاصبع وقد يقع التركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التركيب في اشياء لا علاقة بينها اما متشابهه كالعدد او غير متشابهه كما في البلقه واجزاء البيت وبالجمله الاجزاء المركب من الاجزاء الغير المحموله اذا اورد في تعريفها تلك

تلك الاجزاء فلا شك انه يحصل في العقل صورة مطابقه فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل فقط او في الخارج والعقل والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الجنس والفصل وكل مركب خارجي فهو مركب على الضروره من الاجزاء الخارجيه ما لم يحصل في العقل لم تحصل ماهيته في العقل فلا بد من اشتمال حدودها على اجزائها اما على حدودها ان كانت مركبه او رسومها ان كانت بسيطه فان قلت ربما يكون التركيب بحسب العقل ولا يكون من الجنس والفصل فان العقل اذا ركب ماهيته من المقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل فهو مركب على مقول الكلام في الماهيات الحقيقيه فانها اما ان يكون بسيطه او يكون مركبه والبسيطه اما ان يكون مركبة في العقل فلا بد ان يكون مركبه من اجزاء محموله هي الجنس والفصل لان تلك الاجزاء متحد مع تلك الماهيات وجودا او يحاملها مفهوما ولا معنى للحمل الا هذا واما ان لا يكون مركبه في العقل والبسايط الخارجيه المركبة في العقل يسمى جهات الماهيه بناء على ما مر من ان الماهيه كثيرا ما يطلق على الماهيه المركبه في العقل بحيث اطلق الشيخ الماهيه في حد الحد دل على تخصيص الحد بجهات الماهيه فلا اشكال ومن الناس من زعم ان المركب كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فقط واما المركب الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشر واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحموله ولا ينافي تركبه من الاجزاء المحموله فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء محمول مركب ايضا من الاجزاء المحموله فانه مندرج تحت مقولة الكم فظاهر انه كم مركب من الوحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقته المركب مجموع الجنس والفصل فاما

بجمعها لم يتم حد وفيه نظر لان المركب اذا تركب من الاجزاء
الغير المحموله وحصل تلك الاجزاء باسرها في العقل فلا شك انه يحصل ماهيه
المركب في العقل فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء لا بد ان يكون حدا
تاما لشمول الاجزاء المحموله ان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صوره
مطابقه لماهيته ضروره ان الصوره المطابقه في المليته من جوهر تلك
الاجزاء وان اشتملت على امور زايد فذلك الامر الزايد ان دخل في حقيقته
يكون الحد التام بل حقيقه المركب فاتبا للزياده والنقصان وهو محال
وان لم يكن له دخل في الحقيقه لزم اعتبار الخارجي في الحد التام هف
والحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المتداخله المحموله تمام حقيقه المركب
في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء محموله مغايره لتلك
الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها محال لا يقال المركب من الاجزاء الغير
المحموله يلتئم من جزء الحقيقه كالجزء الاخير ومن جزء مشترك بينه وبين غيره
والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا وكل من
خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا نقول
الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئيه لانه اعتبار الجزء مع نسبه هي خارجه عن
مفهوم الكلام فهو خروج النسبه من المشتق منهما والمجموع الخارج خارج
نعم انما يصح الكل فقط فقد بان ان الماهيه المركبه من الاجزاء الغير
المحموله لا يجوز ان يكون مركبه من الاجزاء المحموله وبالعكس بل الماهيه
المركبه من الاجزاء المحموله لا يكون الا بسيطه اذا كانت الاشارة الى
يحتاج الى ذكرها في الحد معدوده هذا لا يستلزم امكان ان لا يكون
المقومات معدوده بل الكلام انما هو مبني على التقدير الواقع ويمكن
ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب الماهيه المعقوله من اجزاء
لا تتناهى فيجوز ان تركب الماهيه الغير المعقوله منها فلهذا تدبر تناهي

تناهي المقومات ويلوح من عباره الفصل تناقض لانه ذكر في مطلعه
ان التحديد لا يحتمل الا عباره واحده واكد بقوله لم يمكن ان يوجز
الا ان يطول ثم جوز التطويل وسلم ان ذلك الايجاز ليس بمجوز د
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول الحد قول و
جز يدل على جميع المقومات فانهم ان ارادوا بذلك الوجازه من حيث المعنى
فالحد لا يقبل الوجازه والاطناب بحسب المعنى فالى هذا اشار بقوله ولا
يمكن ان يوجز ويطول وغايه الوجازه ان اراد اسم الجنس القريب والفصل
لكنها ليست وجازه في المعنى فان اسم الجنس يدل على كل واحد واحد
من المقومات المشتركه وان اراد الوجازه من حيث اللفظ فهو ايضا
باطل لانه لو فرضنا ان يتخذ متخذ اسما وسهو باه وياوي بدل اسم الجنس لحد
لم يخرج عن كونه حدا مع انه لا وجازه له هيهنا وبهذا يندفع التناقض
ثم لما اشار الى ما تقدم في الحد صرح به ونفى ثم قول القايل وجه من
تعريف ان الوجازه اضافه عن محدوده فقد يكون الشي وجيزا بالقياس
الى شي طويلا بالقياس الى غيره واستعمال الامور الاضافيه في تحديد الامور
الغير الاضافيه خطاء على ما ذكرها في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف
الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا اجاب الشارح بان هذه الاضافه
خارجه عن ماهيه الحد ومن جعل الوجيز جزء من حد جعلها داخله
في الحد وفيه نظر لان المحدود هيهنا مفهوم الحد لا ما صدق عليه
الحد ولا شك ان الاضافه داخله في مفهومه بل الجواب الحق ان
الوجازه اضافه الى غير المحدود والحد ليس اضافته الى غير المحدود
واضافته الى المحدود لا ينافي كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه
غير اضافي اشاره الى الرسم عرف الرسم بانه قول مولف من اعراض
للشي وخواصه الى خصص جملتها بالاجتماع فقوله من اعراضه وخواصه

ليخرج الحد التام والناقص وقوله تخصه بالاجتماع اشارة الى الخواص
المركبة فانها تخص المرسوم بالاجتماع وهذا رسم للرسم لانه تعريف
بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرطنا المساواة في الحدود والرسوم
الا انها من شرائط جودته فانه لو كان اعم تناول ما ليس منه ولو كان
اخص يخرج عنه ما هو منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا
يكون جيدا والفرق بينه وبين الحد بما ليس بخفي واورد الامام اشكالا
على شرطية المساواة بان مساواة اللازم لا تعرف الا بمعرفة الملزوم فلو
عرفنا الملزوم به دار واجاب بان الامور التي يرسم بها الشيء مساوية
للمرسوم حتى يتوقف العلم بها على العلم به بل المجموع هو المساوي
فنقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب عنه بان الشرط
ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بانا لم نعرفها ان
نعرف لنفسه او لغيره وايا ما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدم العلم
بالمساواة اما اذا عرف لنفسه فلانه اذا حصل لوازم وعوارض واشتغل
من بعضها الى البعض علم انه مساو له واما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان
يعلم هو المساواة واما الغير الطالب فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم
العلم بالمساواة وفي قوله وهو يشتمل على قرينة عقلية نظر لان القرينة
العقلية اما ان يعتبر في تعريف الفصل او لا يعتبر وايا ما كان لا يكون
التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلانه حينئذ لا يكون تعريفا على ما ذكره
واما اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل
والخارج لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا قوله اما يتعلق بالصناعة
تاليف مفرداتها لانه كما يتعلق بالصناعة تاليف المفردات كذلك
يتعلق بها تحصيلها وقد ذكرنا فيما قبل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج في تحصيله
الى المنطق الا ان بيانه لا يستلزم التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده

وحده تام لان الاشتغال بالحدود والرسوم صناعي فلا بد ان يكون
مركبة على ما مر في اول الكتاب واجود الرسوم ما وضع فيه الجنس اولا
لان اللوازم والخواص لا تدل على شيء مما يشتمل من تلك اللوازم او تختص تلك
الخواص بها فالضاحك والكاتب شيء له الضحك والكتابة واما ان ذلك
الشيء هل هو حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة ثم اذا ذكر
الجنس علم اصل الذات وتخصصه تلك اللوازم والخواص واعلم ان
الواضع ربما تصور الاشياء بوجوه ومعان ووضع بازاء تلك المعاني و
الوجوه الالفاظ ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر فتعريف الشيء
بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم وتلك الحقائق الثابتة في
نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد تصور الواضع حقيقة خواص اذا
عرفت بها كان رسما بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم
وخواص اذا عرف بها كان رسما بحسب الاسم ولما كان المهندس
لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريفه المثلث بتساوي
زواياه لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة
الشيء لا فائدة له في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم
فانه ربما تصور مفهوم المثلث وكان مفيدا له في معرفة المفهوم
واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة
تصرفه عنه اي عما وضع له الى الغير من نسبة كما يقال زيد اسد
في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة التجوز ونسبة كقوله واشتعل
نسبة السواد الى الغربة قرينة المجاز او امر عقلي كما يقال رايت اسدا
في الحمام فالعقل يشعر بالتجوز من جهة التجوز الحمام ويعرفان بان
ذلك الاطلاق في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اي مشهورا وربما لا يلاحظ
فيها الحقيقة بناء على ان الشهرة كانه صار في ذلك المعنى المجازي

حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبعدا اي لا يكون مشهورا فلا بد
من ملاحظة الحقيقة فيه واشتهر بان هذا الفرق فيه ركاكة
وسماجة والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في معنى اما ان يكون موضوعا
له سواء كان وضعا اولا او ثانيا او لم يكن موضوعا فان كان موضوعا
فاما ان يحتمل معنى اخر اولا فان لم يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى الاول
فاما ان يكون هذا الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او
مساويا او راجحا فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا
وان كان الثاني يسمى مجملا وان كان الثالث يسمى مؤولا مثال النص
الانسان والظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ ومثال لفظ الكلام
بالنسبة الى الكلام النفساني والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والفوارة
والمجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير باعتبار المآل والمستعار لفظ الاسد
بالنسبة الى الرجل الشجاع والشيخ […] بان الالفاظ الناصة النص والظاهر
يجوز استعمالها في التعريفات ايضا واما […] العسير عن […] بعلم الحواس
لان ما لا بد له من […] بالالفاظ المجازية والغريبة لو استجمع شرائط التعريف
لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحوج الى الاستكشاف كان قبيحا
وفيها اشارة لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث
اللفظ ايضا اذا القبح انما كان لاجل الاحتياج الى الاستكشاف
والثاني يقتضي ان يكون له مقدمات وجه هذا بان ا مثلا اذا توقف على ب
وب على ج وج على ا يلزم ان يتقدم ا على نفسه بمرتبتين لان ا متقدم على ب
وب على ا فيتوقف ا على نفسه وايضا ا يتوقف على ج وج على ا فيتوقف
ا على نفسه فيحصل لكل توقف تقدم على نفسه وهذا انما يتم في الدور
بمراتب اجيب بان الدور بمرتبة ايضا […] لان ا متقدم على نفسه و
ايضا متقدم على نفسه وهذا لا يطابق الشرح لانه اوجب ان يكون لشيء

داخل

٣٠

لشيء واحد مقدمات واجيب بان المراد استلزام الدور للتسلسل
فيكون هناك لشيء واحد مقدمات على نفسه فان ا لما توقف على ب
وب على ا توقف ا على نفسه ثم نفس ا توقف على ب وب على ا فتوقف نفس ا
على نفسه ثم نفس نفس ا ايضا يتوقف على ب وب على ا فيتوقف نفس نفس
ا على نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد النفوس لا الى النهاية وهذا انما
في تعريف الشيء بنفسه فان ا اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا متوقفا
ايضا على نفسه ونفس نفسه ايضا يتوقف على نفسه وهلم جرا فهو ايضا يقتضي
ان يكون للشيء مقدمات على نفسه الى غير النهاية فالفرق لا يكاد يظهر الا
ان يحمل على الدور بمراتب واورد الامام في تمثيل التعريف بالمساوي في
المعرفة بتعريف الزوج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين احدهما ان التقابل
بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة اعرف من العدم فلا يكونان متساويين
في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس بفرد وما ليس بفرد سواء كان
الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا
له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول بان الزوج والفرد وان
كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل انما هو
مبني على الشهرة وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان
بليس بفرد كان الفرد داخلا في تعريفه وهو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة
فيكون تعريفا بالمساوي بحسب المعرفة وجوده كما في تعريف الشيء بنفسه
اما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك لما ان المنافي توقف
تعقل المعرف والمثال المشهور ههنا الانف الافطس لان الافطس تارة
صاحب الانف اخرى فهو مقول بالاشتراك على معنيين وقد وقع في عبارات
القوم انه انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف حتى يكون المعنى الاول صفة للانف
والمعنى الثاني صفة للرجل وتعريف الافطس اذا ضممناه مع الانف باحدهما

الافطس بمعنييه

غيرجائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس يكون ح انف هو انف
ذو تقعير وهذا تكرار لا فايده فيه واما الثانى فلانه يكون معناه
انف ذو تقعير فى الانف فيلزم ان يكون للانف انف وهو محال لان ذو التقعير
فى الانف هو صاحب الانف الافطس بهذا المعنى ليس عرضا ذاتيا للانف فلا
يمكن اخذه فى تعريف الافطس الذى هو عرض ذلك والا لكان معناه انف
هو شخص ذو تقعير فقد بان ان ما ذكروه من المعنيين يمتنع ان يكون معنى
للافطس الذى هو عرض ذاتى وحاله والصحيح ان يقال الافطس ذو تقعير
يختص بالانف او لا يكون الا للانف فيكون معنى الانف الافطس انف ذو تقعير
لا يكون الا فى الانف والافطس بهذا المعنى لا يوصف الرجل به والا لكان
الرجل ذا تقعير لا يكون الا للانف فيكون ذاتيا لا يكون ذلك الشى الا بناله
وهو محال واعلم ان الفرق بين الانسان والحيوان وبين الانف الافطس
فى استعمال حد الاول على التكرار الخارجى والثانى على التكرار الضرورى ليس
بين اذ التكرار فى الاول لما كان بالنظر الى السوال والتركيب الواقع فيه
كذلك التكرار فى الثانى فانه لو لم يجمع فى السوال بين الانف والافطس
لما وقع تكرار فى حده والحق ان الشيخ لم يفرق بين التكرار الخارجى والضرورى
بل سلك بهما فى مسلك واحد فما كان ربما يسهوون فيكررون من غير حاجة
وضرورة وتلك الحاجة والضرورة كما فى المركبات والاضافات لا ان صرفوا
التكرار اما بحسب الذات كالجنس فى الاضافات او بحسب العرض كما فى المركبات
والحق ان الصدق والكذب تعريف الخبر بالصدق والكذب تعريف دورى
لانهما عرضان ذاتيان للخبر خارجان عنه واما ما اورد فى تعريفه لنفسه اسمه
وتعين معناه من بين سائر المركبات مثل لما اقول لا يصح ان يقال لها انها صدق
او كذب فانه لا يصح فيها كالتمنى والترجى والاستفهام وغيرها ومعانى
تلك الاقوال وهذه الاقوال واضحة حاصلة فى العقل الا ان بعضها يلتبس ببعض

ببعض حتى اذا اطلق لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه ينطلق
على اى معنى من تلك المعانى الحاصلة عند العقل ولما كان الصدق والكذب من
الاعراض الذاتية للخبر فهما يعينا معناه ويخصانه عن الالتباس وهما صالحان
للتعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما فى الباب ان معرفتهما موقوفة
على معرفة ماهية الخبر لكنها ايضا حاصلة فى العقل فح لا يلزم الدور وانما
يلزم لو احتاج الصدق والكذب الى البيان بلفظ الخبر والحاصل ان معنى
الخبر له اعتباران الاول من حيث هو هو والثانى من حيث انه مدلول الخبر
فمعرفة الصدق والكذب فلا دور هنا كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان
واوردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعانى فنورد كذلك الذى هو حس
الانسان فيعين الخاصة عينا معناه ولا يقال انه تعريف دورى من حيث ان
معرفة الانسان موقوفة عليه واصناف التركيب الحملى والشرطى المتصل
والمنفصل لها اعتباران احدهما بحسب ما صدق عليه وثانيهما بحسب مفهومها
فاذا اعتبر القضايا التى صدق عليها فلا شك انها لا تختلف الا بحسب الجوار
فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر عارض يتعلق بالتركيب والا فلا تفاوت
فى المعنى المعقول منها الذى هو الخبر بالحقيقة فلا يكون انواعا بهذا الاعتبار
بل اصنافا واما اذا اعتبرنا مفهومها فهى مختلفة بحسب الحقيقة فيكون انواعا
وذلك ظاهر وفى تعليق الشرطية بتعليق احد الحكمين بالاخر كلام لانه ان
اراد بالتعليق نسبة احد الحكمين الى الاخر فلا نسلم انه حقيقة الشرطية
انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين بالاخر فنسلم لكنه ليس موجودا
فى المتصلة والمنفصلة حتى لو اوردنا ان يوجد لما خالفنا مقتضى ذلك
الحكم المخالفة انما لزمت لو اعتبر فى الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين
عدم اعتبار التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اوردنا انه يتعين

الجزئيه

بشرط الكل قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم فان نحو اهالواحد الجزئي
ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع وليس كل وليس بعض نحو انها السلب الجزئي
اما ليس بعض فظاهر واما ليس كل فلانه صيغة السلب عن الكل والسلب
عن الكل لا يحتمل اما ان يكون بالسلب الكلي او السلب الجزئي واياما كان والسلب
الجزئي لازم بما يلزم ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي واما السلب
الكلي فان اريد السلب عن الكل من حيث هو كل فلا نسلم انه اما بالسلب الكلي او
الجزئي لجواز السلب عن المجموع والاثبات لكل واحد والجواب ان سلب
كل واحد يمكن ان يعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد وبهذا
الوجه يكون سلبا كليا وثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول
لكل واحد مرفوع لا ان الاثبات عن كل واحد مرفوع والفرق بينهما ظاهر
فالمراد بالسلب عن الكل هنا هو هذا الوجه ورفع اثبات كل واحد اما برفع
الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع الاثبات عن البعض وهو
السلب الجزئي فقد ثبت الحصر وقد ذكرها ان المعاني الاصلية فكون
عليه في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة مع لاحق
الاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام فيه للطبيعة لا للعموم
والا لكان معناه كل ما صدق عليه انه انسان نوع ومعلوم انه كاذب و
كقولنا الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار الضحاك في الانسان فلو كان
الالف واللام للعموم لكان منحصرا في كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في
الشيء يقتضي عدم ثبوته لغيره فيكون الضحاك ثابتا لكل واحد من الناس غير ثابت
بناقض والثانية اما ان يكون اللاحق يفيد تشخصه وهي المخصوصة
او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية واعلم ان هذا
التقسيم مستدرك لعدم انحصار اللاحق فيما ذكروا ايضا قولنا الانسان
نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحاك من المهملات ما قاله الشيخ

الشيخ في موضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والاخر ان المهملة
انما يذكر فيها طبيعة يصلح ان توخذ كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء
بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على الماهية من حيث هو معنى عام وهي
من هذه الحيثية كشيء واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال على الماهية
لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن ويكون العموم نفس
ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال
ان يكون الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن
لكنه يدل عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد
من افرادها اذ لو لم يثبت لشيء من افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت
للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض افرادها ثبوت للماهية
فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض
الافراد قال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة في
العلوم مطلقا فكانه نسيه في هذا الموضع ما مما يرد عليه لو كان معنى
الهجر عدم الدلالة وليس كذلك والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة
اللزوم لازمة السلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التالي للمقدم وهي من حيث
من عين المقدم ونقيض التالي اما كلية او جزئية فيكون بحسبها على قياس ما في
الموجبة الكلية او الجزئية وسالبة اللزوم هي ما يسلب فيها لزوم التالي
للمقدم وهي السالبة اللزومية وانما سمي لازمة السلب سالبة حيث وقعت
والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم ولازمة السلب متصلتان
لزوميتان متفقتان في الكم والمقدم مختلفتان في الكيف متناقضتان في
التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل عن الشيخ فاطلق على لازمة السلب اسم
السالبة اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم او اللازم على الملزوم وقصد
الشارح الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم ه

لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية اعلم ان السلب لا
ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان السلب ليس هو الامر الاول المطلوب بل
رفع الايجاب متصوره وذكره بعد الايجاب وذكره فوق ردية ان يذكر السلب
فلا بد ان يذكر السلب فلا بد ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية اولا
فان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال اضيف اليها اداة السلب فصير
القضية سالبة وان كانت تلك المعاني مفردة فكذلك تركب معها اداة السلب
فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة فاذا
قرن حرف السلب به عدل به من الاصل الى السلب فيكون اللفظ حينئذ مثلا
معدولا لعدوله عن الاصل وتكون القضية التي محمولها هو معدولة نسبة
لها الى المعدول وربما سمي معدوله تسمية للكل باسم الجزء والحاصل ان
ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على
الثبوت ثم اذا اريد السلب قرن به حرف السلب فعند اقتران حرف السلب
باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت وهو
المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام الملكات
عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كاللا انسان واللا
حيوان والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائه اسماء
محصلة كالسكون والعمى ومنها ما لم يوضع بازائها اسم محصل فاحتيج
باستعمالها ايضا بتدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة
وذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان
غير البصير هو الذي من شانه البصر واخرون اجروها على مفهومها بقيا
المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضا فصار هذا الشارح موضع
بحث في العلم فقوله يعني غير البصير الاعمى اشارة الى المذهب الاول وقوله او معنى
اعم منه اشارة الى المذهب الثاني   وحيث علمت ان كل قضية لما بين

لما بين ان حرف السلب مهما كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة
والا فمحصلة وجب بيان ما يعرف به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا
من المحمول وبين ما لا يكون فنقول ماهية الحملية مركبة من معنى
مع المحمول ومعنى الموضوع ومعنى الاجتماع بينهما فاذا طولبت بازاء الالفاظ
للمعاني فلا بد من لفظ ثالث يدل على معنى الاجتماع وهو الرابطة وهذا
الكلام بل كلام القوم في هذا الموضع يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة
بين الموضوع ومعنى المحمول لكن التحقيق يقتضي ان مفهومه هو وقوع النسبة
الذي هو الايجاب اولا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا ان الكلام
هيهنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب لان الاجتماع بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها
ولا وقوعها فامر زائد على معنى الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي
لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد الرابطة وهذا ظاهر من معنى الفعل كما
ان النسبة الى الموضوع جزء مفهومه فلا يحتاج ولما قال زيد الى الرابطة
بخلاف زيد قائم لان زيد هيهنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن
والجملة محمولة عليه فان قلت لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد قلت
لان الرابطة اداة والفاعل اسم ومحال ان يكون لفظ واحد اسما واداة
ولذلك الاسماء المشتقة اذا وضعت موضع الافعال ارتبطت معها علمها ارتباطا
من جهة المعنى كقولك اقائم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولك
زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعل قائم
واعلم ان الامام هيهنا بعض وجوه من الاعتراض احدها
ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية انما تكون ثنائية اذا لم
يذكر فيها الرابطة اما استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اسما وما
بمعنى النسبة المذكورة او اختصارا وهذا تصريح بان الاسامي المشتقة

سمی الدلاله علی النسبه ولا یحتاج الی الرابطه فقوله هناک وحینئذ ان
یقال زید هو کاتب ینافی ذلک وقد اشار الشارح الی الموضع من الکلام
بان استغناء الکلمات والاسماء المشتقات عن الرابطه انما هو بالقیاس
لما علیها والموضوع هنا لیس بفاعل وثانیهما ان الکاتب من الاسامی
المشتقه وهی مرتبطه لذاتها موضوعاتها لکونها داله علی معانی نسبه لموضوعاتها
الغیر المعینه فان الکاتب مثلا لیس دلالته علی الکتابه فقط بل علی ثبوت
الکتابه لشیء ما وهو النسبه الحاصله بین الکتابه وبین موضوعاتها فلما
کانت داخله فی مفهوم المشتقات لم یکن حاجة الی ذکر لفظ مزید یدل علی
النسبة کما فی الافعال من غیر فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط
الفعل والمشتق لذاته انما هو بالفاعل والمقدم علیهما لیس بفاعل وفیه نظر
لانا لا نسلم ان زید قام الا الحکم بقیام زید معنا کما نستفید من قام زید ذلک
ایضا فی الترکیبین المحکوم علیه هو زید والمحکوم هو القیام واما ان المحکوم به
فی المرکب هو مجموع الفعل والفاعل فذلک امر لا تعلق للمعنی به فان النحاة انما حاولوا
صیانة قاعدتهم انه لا بد من وجوب تقدیم الفاعل عن التشویش والاضطراب الفعل علی
اوجبوا الاضمار فاعلا فی الفعل من جهة انه اخبر عن الفعل اذا صرح به وهو کلام لا تحصیل
له لان العرب الذین لا وقوف لهم علی علم النحو ولم یسمعوا بالضمائر نستفید
من الترکیبین المعنی المراد فلو لا ان ذلک الترکیب لم یحتج الی الاضمار لما کان کذلک
علی ان الکوفیین لا یضمرون بل یرفعون المتقدم علی الفعل به سلمناه لکن اسناد الفاعل
الفعل المتاخر لیس الی لفظ الضمیر بل الی معناه ومعناه لیس الا زیدا المذکور بعینه
وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند الیه بالذات فیکون الفعل المتاخر مرتبطا بزید
لذاته فلا یحتاج الی الرابطه   وانما یعرف انه یلزم المنطقی ان یعرف ان حرف
السلب اذا تاخر عن الرابطه اذا علم ان قاعدة العربیه ان حرف السلب اذا تاخر عن
الرابطه یرتبط بالموضوع ویکون القضیه موجبه واذا تقدم علی الرابطه

کانت سالبه وربما یوجد فی بعض اللغات کالفارسیه ان حرف السلب
یتقدم الرابطه ویکون الکلام القضیه مع ذلک موجبه کقولهم زید
نابیناست فلما کانت نظر اهل المنطق اذا نظرها فی اللغة العربیه او لا
لان ترکیب المنطق وتعلیمه منها قال الشیخ اولا ان حرف السلب اذا
تاخر عن الرابطه کانت القضیه موجبه ولما کانت هذه الضابطه غیر عامه لجمیع لیس م
اللغات وبحث المنطقی من حیث انه منطقی یجب ان یکون عاما عدل الی عبارة
افادت العموم وهی ان حرف السلب اذا کان مربوطا بواسطه الرابطه علی الموضوع
کانت القضیه موجبه سواء تقدمت الرابطه او تاخرت وهذا کلام فی غایة
اللطف واعترض الامام علی الفرق المعنوی اولا بالقدح فی ان الایجاب المعدول
یستدعی وجود الموضوع وثانیا بالقدح فی ان السلب المحصل لا یستدعیه اما الاول
فهو ان المعقول من کون الشیء وصفا للغیر ثبوته للغیر وثبوته للغیر فرع
علی ثبوته فی نفسه فلا ثبوت له فی ذاته یستحیل ان یکون ثابتا للغیر ومحمول
المعدوله ای عدمی یمتنع ان یکون موجبه فضلا عن ان یکون مستدعیه
لوجود الموضوع وجوابه انه ان عنی بالثبوت للغیر وجوده له فلا نسلم
انه معنی الایجاب وان عنی به صدقه فلا نسلم ان صدقه والشیء علی الغیر فرع
علی ثبوته فی نفسه ضروره ان الاعدام صادقه علی الموجودات کما ان الموجودات
صادقه علیها واما الثانی فهو ان موضوع السلب لو کان معدوما لم یکن معدوما
مطلقا لانه لیس بمتصور ولا محکوم علیه فلا بد له من تحصص وادنی ذلک
التحصص فی الخارج فیکون فی العقل فیجب ان یکون موضوع السلب موجودا
فی الجمله وجوابه ان الکلام فی الوجود الخارجی والسلب لا یستدعیه
حیثما کانت هذه الاعتراضات مبنیا علی مقدمات فی الفرق حتی لم یکن بدا
من ایرادها والسعی عنها بل مطرحات مبنیه علی مقدمات واهیه
اعرض الشارح عن ذکرها خوفا من الاطناب   والفاضل الشارح نعم

زعم ان الامثال كلها ان تلك المثال الاول يجب ان يكون منفصله مولفه من الشئ ولازم نقيضه
لان بين الشئ ولازم نقيضه منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فلانه
لو ارتفع الشئ مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما اسما منع
الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه فيجتمع مع الشئ لكن اللزوم في المثال
الاول هو لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا
يكون الا بين لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع
الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشئ الذي هو طلوع الشمس وملزوم
نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهو او اورده نظرا الى خصوص
المادة لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل منهما لازما وملزوما فيكون
الانفصال المعتبر انفصالا بين الشئ ولازم نقيضه وهذا في غاية السقوط
اما اولا فلانه ايراد على المثال وارباب الفن قد عفوا عنه واما ثانيا
فلان غاية ما في ذلك ان المنفصله المانعة الخلو من الشئ ولازم نقيضه
صادقه ولا يلزم منه ان لا تصدق منفصله اخرى اصلا واما ثالثا
فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كليه بل ذكر مثالا واحدا ومنع الخلو فيه يتحقق
لخصوص المادة والشارح ترك هذا كله واتى بمعارضه وهي ان المثال الثاني
يجب ان يكون منفصله مركبة من الشئ وملزوم نقيضه لان بين الشئ وملزوم
نقيضه منع الجمع دون الخلو اما منع الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان
واما عدم منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اخص لكن اللزوم في المثال لزوم
وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع من الجمع انما هو بين طلوع
الشمس وعدم النهار الذي هو ملزوم نقيضه لكن الامام انما اعتبر الانفصال
بين لا طلوع الشمس ووجود النهار وهو لازم نقيضه فاذا هو سهو او نظر
الى خصوص المادة   واما من حيث المعنى فالحقيقيه الحتميه لا بد ان
تتألف من موجبه وسالبه لان تركيبها اما من القضيه ونقيضها او مساوي

او مساويه واياما كان تركيبها من موجبه وسالبه اما اذا كان من النقيض
فظاهر واما اذا كان من نقيضه ومساوي نقيضها فلان القضيه ان كانت
موجبة كان نقيضها سالبه مساويها لا يكون موجبه لان الموجبه اخص
من السالبة اذ الايجاب يستدعي وجود الموضوع دون السلب فتعين
ان يكون سالبه وان كانت سالبه فنقيضها موجبه ومساويها لا يكون سالبه
لانها اعم من الموجبة فتعين ان يكون المساوي سالبه واما مانعة الجمع فلا
يمكن ان تتألف من الموجبة والسالبة لان السالبه اما نقيض الموجبه
او مساو لنقيضه فلو ركبت منهما كانت حقيقية ويمكن ان تركب من موجبتين
لانها انما تتركب من الشئ والاخص من نقيضه ونقيض الموجبة سالبه
والموجبه اخص منها ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان نقيض السالبه
موجبه والسالبه ليست اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان
الموجبه الحقيقية لا تستلزمها سالبه اي تركيب مانعة الجمع يجب ان
يكون من الشئ وملزوم نقيضه ونقيض السالبه موجبه والسالبه لا
تستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان تتألف من الموجبة والسالبه
لما مر في مانعة الجمع ويمكن ان تتألف من سالبتين لان تركيبها من القضيه
والاعم من نقيضها ونقيض السالبه موجبه والسالبه اعم منها لا من تركيبها
من القضيه ولازم نقيضها والسالبه يمكن ان يكون لازمة للموجبه ولا يمكن ان
تتألف من موجبتين لانها تشتمل على ما تشتمل عليه الحقيقيه وزياده وذلك
لان تركيب الحقيقيه من القضيه ونقيضها وتركيب مانعة الخلو من القضيه و
الاعم من نقيضها والاعم يشتمل على النقيض وزياده فلا يكون تركيبها من موجبتين
لان نقيض الموجبه سالبه والموجبه لا تشتمل على السالبه وزياده اي
لا يكون اعم من السالبه هذا اذا اعتبرنا مانعة الجمع والخلو بالتفسير
الاخص اما اذا اعتبرنا بالتفسير الاعم كما هو في الشرح فيمكن تركيبها مما تركب عنه

الحصيه وعن القسم الاخر وهو ظ واعلم ان هذه الاحكام كلها
انما يتم اذا كان طرفا الشرطيه مشتركين في الموضوع وادنى التامل يكفيه
نذ يراد في الحلبات لفظة انما لفظة انما نعتدانا لمحمولا ما مساو
للموضوع او خاص به فهو دال على نفي العموم اي على ان المحمول ليس اعم من
الموضوع واذا دخلها حرف السلب سلب ذلك لانها على نفي العموم عن المحمول
واذا سلب نفي العموم ثبت العموم وهناك نقول ان لفظة انما في قولنا انما الانسان
حيوان على ما نفيجيه قواعد العربية لا تفيد الا حصر الانسان وهو المسند اليه
في الحيوان الذي هو المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان حيوانا لا على حصر
المسند في المسند اليه ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا فهي لا يدل على مساواة
الحيوان للانسان ولا على كونه اخص منه وعلى هذا ليس انما لا يدل على العموم
بل لما كان معنى الحصر ايجابا وهو في المثال المذكور ان الانسان حيوان
وسلبا وهو ليس الانسان غير الحيوان فليس انما انما دفع لذلك الايجاب الى
لهذا السلب واذا قلت ليس الانسان الا الناطق نفهم منه حصر
الانسان في الناطق اما بحسب المفهوم حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق واما
بحسب الصدق حتى لا يكون انسان غير ناطق وهذا غير مستقيم على قواعد العربية
والنحو اذ انما عندهم منزلة ما والا وهما ليسا الا لحصر المسند
اليه في المسند وانما يدل على حصر المسند في المسند اليه وعنى الشارح بقوله
واما المساواة في الدلالة المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق
وهو شرح ليس يطابق المتن فان المساواة ليس يفهم من ما والا ولا انما كما ذكرنا
في المتن واذا قلت لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعه امكن
استعمال كلمة او في معنيين احدهما خالي ان وح يكون معنى القضية
لا يكون النهار موجودا الى ان تكون الشمس طالعه ويرجع معناه الى قولنا
لا يكون النهار موجودا الا اذا كانت الشمس طالعه فيصلح حصرا في النحو ويكون

ويكون محصوره كلية فان محصلها كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعه
وثانيهما مع او العاطفه وح يكون منفصله حقيقية لان عدم النهار
وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما ولا شبهه في انه اذ
اذا قلت لا يكون هذا العدد زوج الا وهو فرد فهذا التركيب مفيد منع
الجمع بين الفردية والزوجية فيكون بين نقيضيهما منع الخلو فانه لو ارتفعا لاجتمع عيناهما
وكان بينهما منع الجمع ولما كان احد جزئي المنفصله المانعة الخلو منفصلا
في العبارة بل التركيب عبر عنها دون المنفصله المانعة الجمع وليس ببعيد
عن الصواب اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف
ذات الموضوع بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول
وعقد الوضع تركيب تقييدي فان الوصف العنواني ليس معتبرا في القضية
على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل انه موضوع معه بخلاف عقد الحمل
فانه تركيب خبري الا ان عقد الوضع شبيه بعقد الحمل فان في التركيب التقييدي
اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك قلت الحيوان
الذي هو ناطق ولهذا يصير في الاغراض عقد حمل فكما اعتبر المادة في عقد الحمل
كذلك اعتبرت في عقد الوضع على هذا حمل كلام الشيخ فانه جعل ما نسبه ينسب
الى الموضوع والثاني ليس منسوبا الى الموضوع بل المادة لنسبة كيفية كل نسبة
بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية النسبة الايجابية بل كيفية النسبة الايجابية
بالوجوب والامتناع والامكان فهي لا تتغير بواسطة القضية وسلبها فان
نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء وجب الحيوان له او سلب عنه هذا
على التسمية الاولى واما على التسمية الثانية فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء
كانت ايجابية او سلبية حتى يكون نسبة الحيوان الى الانسان ان كان بحرف الايجاب
معنى مادة الايجاب وان كان بالسلب ففي مادة الامتناع فالحاصل ان المادة
هي كيفية النسبة في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع ثم ان الفعل

وربما يعبر كيفية النسبة اما نفس تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر او اعم منها
او اخص او مباينا ويعبر عنها بعبارة هي الجهة والمادة بحسب نفس الامر والمادة
بحسب اعتبار المعتبر فربما طابقتها وربما لم يطابقها قال الامام انما
حاول المنطقيون التمييز بين المادة والجهة لان الغرض من معرفة القضايا
هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها
الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ولهذا احتاجوا الى
الفرق بين المادة والجهة وهذا كلام جيد   الاطلاق في القضية
القضية ان ذكرت فيها الجهة فهي موجهة والا فمطلقة والتوجيه يقابل الاطلاق
تقابل العدم والملكة لكن ربما تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات
فكما سميت السالبة حملية وان لم يكن فيها حمل مجازا لاستعداد المحل كذلك المطلقة
وان لم يذكر فيها جهة عدت في الموجهات مجازا لاستعدادها لذكر الجهة منها
فان قلت اذا كانت المطلقة والموجهة متقابلان فكيف يكون المطلقة
اعم منها قلت العموم بحسب الوجود والتقابل بحسب الصدق فمتى تحقق
الموجهة تحققت المطلقة وما صدق عليه المطلقة لم يصدق عليه الموجهة
ثم ان المطلقة يدل على ثبوت النسبة بالفعل وهو الحكم بخلاف الممكنة فانها
لا يدل على وقوع النسبة فيها لجواز ان يبقى بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل
فلا تماثلها المطلقة فكانها مباينة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وهو ان
الجهة لم يذكر فيها وذكرت في الممكنة مباينة ايضا بحسب الذات والعموم فليس
اذا تحقق صدق الممكنة يتحقق صدق المطلقة فلما اراد الشيخ ان يبين التقابل
بينهما بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول حيث قال او على سبيل الامكان
لان الاقسام الاربعة كلها مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار ولما فصل بيان
عمومها المطلقة في الموجهات في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر
على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللادائمة واللاضرورية و هذا

وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين الاول ان عرف الشيخ
المطلقة بانها التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك
من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهذا يدل على ان القضية
اذا اطلقت يكون اعم من هذه القضايا الاربع المتقدمة المقيدة بالضرورة
والدوام والحين والامكان ضرورة ان المطلق اعم من المقيد فاجاب
بان قيد الامكان ينافي الامكان في الاطلاق في الذكر له فلا يتناوله الامكان
وانما ذكره الشيخ ثمه ليستدل على التقابل بينهما لا على العموم الثاني ان
الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة
ولم يعتبر في القسم الثاني الا وجود احد الامور الثلثة وحذف الامر الرابع
وهو الامكان ولا شك انه مخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضية
التي فيها حكم وح لا اخلال بالحصر وانما اعتبر الامكان في القسم الاول
ليبين التقابل بينه وبين الاطلاق ولم يعتبره في القسم الثاني ليبين عموم المطلقة
فان قلت اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية لانها لا تتحقق بدون
تحقق الحكم نقول ليست قضية بالفعل بل بالقوة فان قلت فما الحكم في
الممكنة نقول سلب الضرورة عن الجانب المخالف او سلب الامتناع عن الجانب
الموافق نقول ذلك حكم على النسبة المتصورة بشرطها او على شيئها
وهي جهة الجهة كما قالوا ان في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة
بالكيفية لا حكم بنسبة المحمول الى الموضوع وهو معدوم   واما تفسير الضرورة
بالدوام قد فسر الضرورة بالدوام حيث قال لو لسلب عنها ان الانسان
لم يزل ولا يزال وهو مفهوم الدوام الازلي وحيث قال بل يعني به
ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق فانه مفهوم الدوام
وهو تفسير بالاعم كما بين ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص او
بناء على التساوي بينهما في نفس الامر واعتبار الضرورات في الايجاب والسلب

لانه شرط المحمول فانك اذا قلت الانسان دايم كاتب مادام كاتبا لم يصح
المقصود الشاهد بل انما يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام ليس بكاتب
نصير السلب جزءا من المحمول اذ لا يصح لذلك الا ان زيد ليس بكاتب ما كان
عدم الكتابة ثابتا له فيكون موجبة معدولة او سالبة المحمول او الضرورة المشروطة
بالوصف ان لم تقيد باللاضرورة الذاتية احتملت ان يكون ضرورة ذاتية و
ان لا يكون فما يكون ضرورة ذاتية داخلة في الضرورة بحسب الوصف الذات
فلا فايدة في افرادها فيها قسما اخر مغايرا للضرورة الذاتية وان لم تقيد
باللاضرورة الذاتية لم تشاولها الضرورة الذاتية واختصت قسما اخر مباينا
وهذا الكلام من الشارح كانه سؤال على ما فعله الشيخ فانه اخذ المشروطة
بالوصف ضرورة اعم فيها شرط وصف الموضوع اعم من ان تكون ضرورة دايمة
او لا يكون وح تداخل الاقسام والجواب ان هذا تقسيم اعتبارى والتغاير
بين المفهومات كاف والا فالسؤال وارد على ساير الاقسام فان المشروطة
بالذات بينا ولا المطلقة بحسب الوقت وبحسب الوصف تناولها الضرورة بالذات
والمطلقة وشرطا المحمول يتناول جميع الاقسام فقوله فلا فايدة في افراده
قسما اخر بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينة او
متداخلة ونعرف احكامها والضرورة بشرط المحمول متاخرة عن الوجود فى
الضروريات مسلمة على الوجود فانا المحمول لم يوجد للموضوع ما لم يصر ضروريا
له والضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول وكذا الضرورة الوقتية والوصفية
معنى الاقسام اصناف المطلق الغير الضرورى وهو ما فيه حكم من
غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما
الاقسام الاربعة فهى المشروطة بالوصف على وجه لا يتناول الضرورى الذاتى
اى تقيد من الضرورة الذاتية على ما لحقه من قبل وشرط المحمول بشرط الوقت
المعين وغيره والسيد الذى اورد فى المشروطة بالوصف لا بد ان يورد فى ساير

فى ساير الاقسام فانها ايضا تشاول الضرورة الذاتية وكلام الشيخ ليس الا ان
الضروريات المشروطة الاربع اصناف المطلق انما قيست باللاضرورة الذاتية
ولظهور هذا القيد لم يصرح به ولما كانت هذه الضرورات غير شاملة للدوام
المطلق فانها لو كانت شاملة له وهو شامل للضرورى الذاتى كانت شاملة
للضرورى الذاتى قد فرضنا ها غير ضرورية ذاتية   كان المطلق العام الضرورى
اما ضرورية من غير دوام من غير ضرورة واشـ خبر بانه لا يلزم من عدم شمول
الضرورات الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام
بسبب الضرورى الذاتى فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق بان بعد
من هيهنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص
ومنشاء هذا الاشتراك ما ورد فى التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه
وهو ما طح ثم ذكر ان المطلقة ربما تجيء بالقضية التى فيها ضرورة بشرط
غير الذات وهو معنى اخر فالمطلقة تطلق على معان الاول المطلقة
العامة التى يعم الفعليات الثانى المطلقة اللاضرورية التى يتناول الضروريات
الاربع والدايمة اللاضرورية الثالث المطلقة اللادايمة وهى يتناول الضروريات
الاربع دون الدايمة   الجمهور من المطبقين اعلم ان الضرورة والدوام
اذا اعتبر بحسب مفهوميهما فلا شك فى ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم
الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان
المحمول يمتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت فى جميع اوقات وجود الموضوع
قطعا من غير عكس واذا اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد
بالضرورة الوجوب بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او
بالعروض بالغير وان اريد الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم
منه لان بعض الممكنات دايمة الوجود ومحال ان يكون واجبا لوجود بالذات   الممكن
وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فهى والدوام متساويان سواء كان فى

الجهات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فمتى وجد ايما كان وجب
دايما بل الذي لا يكون دايما لا يوجد الا مع هذا الوجوب ومع هذا ان فرق
الشارح بين الكليات والجزئيات ليس بجيد وان فرق الشيخ بناء على المفهوم لا
لعن لا يبحث عن المادة   ومن شرطوا ان كل جسم كلي ضروري ذا في
يكون دايما وهو باطل لان المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع
لا دايما في بعض الاوقات كما ان كل كوكب له شروق وغروب لا دايما بل في
وقت معين وكل انسان متنفس لا دايما بل في وقت ما قوله في حاشية جميعا
اي الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان
العام حاصل في طرفي الخاص وكلاهما حسن   فالامكان نفسه ليس
هو نفس سلب الضرورة سلمنا بلازمه لا خفاء في انه متى صدق الامكان صدق
سلب الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين
امر مشترك يكون نفسهما او جزءهما اذ لا اشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي
وان كان ولا بد يكون المشترك بينهما امرا عارضا لهما والممكن هو الذي ليس
بممتنع اما الذي ليس بممتنع ان يكون في مقابله ممتنع ان يكون واما الذي ليس بممتنع ان لا يكون
في مقابله ممتنع ان لا يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلا فيهما بل خارجا
عنهما لازما فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا نفس الامتناع لانه
مشترك بين القسمين والمشترك بينهما خارج عنهما لازم واليه الاشارة بقوله
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلبي الضرورة اي ان الامكان معنى بلا كل
واحد من الضرورتين وامكان الضرورتين يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين
والمشترك بينهما ليس نفسهما بل لازم لها وهذا الكلام منظور فيه من وجهين
احدهما ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم
منه ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود
وامكان العدم اشتراك في امر ذاتي وان مطلق الامتناع والامكان ذاتي

ذاتي للقسمين ولئن سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون
الامكان نفس سلب الامتناع فان من يجانبا ان يكون سلب الامتناع خارجا
عن القسمين والامكان نفسه لا يمكن ان يقال سلب الامتناع لا بد ان يكون داخلا
في القسمين لانه تصريح باشتراك القسمين في امر ذاتي وقد كان بناه الثاني
ان هذا الكلام ينافي ما ذكره من ان الامكان موضع اولا بازاء سلب الامتناع
ثم قال الامام قول الشيخ يعني بهما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان
ليس عين هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد
ان الامكان سلب اخر يلازم هذا السلب بل المراد ان الامكان امر ثبوتي
يلزم ذلك السلب لكن الحق ما ادعاه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصح
حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا لكان ما ليس بثابت موصوفا بثابت
وكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة
الى ما يلازمه وهو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي ولهذا لم يجعله نفس السلب
ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلبا اخر بل الثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج
لم يلزم من عدم سلبيته ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب جزءا
من مفهومه فلم لا يصح على المعدوم وهذا ظاهر ثم اوردوا اعتراضا اخر وهو
ان المحمول على الممتنع والممكن ما يلازم سلب ضرورة الوجود ليس هو مطلق الامكان
بل امكان الوجود فالواجب ان يفسر اللازم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يساوي
الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان انما وضع لما يلازم
سلب الامتناع في جانب الوجود لان العامة كلما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع
ان يكون وعن الممتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع كان
ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع
في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم لما تنبه القوم ان هذا المفهوم محقق
ايضا في جانب العدم استعملوه فيه ايضا فنقل الشيخ من متعارف العامة على معنى وصلهم

الاصل وجوابه في نصاريفه لا يباني ذلك الثاني انا لا نسلم ان سلب ضرورة العدم لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع و الامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون في جانب العدم والسلب فالامكان وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود قابل امتناع ان يكون وان لا يكون اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون
هذا معنى ثالث الممكن لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان ابعد عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم فاطلق ولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين ثم على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص به لانه اقرب الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب وليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو جانب الايجاب وجانب السلب جوازا صرفا والضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب للضرورة وهي الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرطه وانما لم نقل هو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص لا يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقل سادا ولا يحويات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم اي الاعم اقل ثباتا ولا يحويها من الاعم ضرورة بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل قوله ويختلفان بان احدهما اقل ثباتا من الاخر عليهما او لا لاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لانه دال على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الخاص لانه موضوع بازائه لا لاستماله على معناه حتى لو فرضنا ان المعنيين متباينان لكان الامكان صادقا عليه كالوسمي واحد من السودان باسود فالا

الاخص

والاسود يقع عليه بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص و الحاصل انا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان نجرده عن اللفظ ولا شك ان بينهما عموما وخصوصا فانا اعتبرنا لفظ الامكان ومن هنا ان حمل المواطاة صدق الاسم ايضا فهو لا يقع عليهما بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما يصدق على الاخص لا ستماله على معناه وليس كذلك في الامكان فانه يقع على المعاني المذكورة بل يقع على الاخص وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي معناه دبا لمعنى العام وبالمعنى الخاص بالاشتراك وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه بحسب العموم واذا اعتبرنا الامكان الاخص فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضروريهما فالاول الواجب والثاني الممتنع والثالث اما ان يشتمل على ضرورة او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لا نسلم ان هذا القسم مهمل في القسمة فان قوله وجود له ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقد ... الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن احد قسمي ... الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة فيه اصلا وح ينحصر الاقسام في الاربع اجاب الشارح بانه ان جاز ان يطلق العسمين ضروري الوجود وضروري العدم بحث الموجود له ضرورة ما سوى ان يطلق الواجب والممتنع بحث الضروري مطلقا و ح يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا التعريف وهو جمع القسمين في قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل ان يعم ضروري العدم فسول الركيك يحتمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما حمله ومعنى صفة للموجود على

بالاشتراك

هذا يستحيل ان يساوله ضروري العدم وثانيهما ان ضرورة ما من شانه بموجود ويكون
معناه وثانيهما له ضرورة وما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة يساوله ضروري الوجود
وضروري العدم وكان الشارح قال ظاهر التركيب لا يحتمل ضروري العدم ولو وجوبا
بحيث يتناولهما فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليث القسمة او تخميسها
واما التربيع فلا وجه له   هذا رابع من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه
اصلا اعتبر بالقياس الى الاستقبال لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة
ضرورة وجودها او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم
يقع بعد فيه لعدم حضوره واشتراط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه
لو كان موجودا في الحال كان ضروريا والممكن ما لا ضرورة فيه اصلا ورد عليهم
بانه لو كان معدوما في الحال لكان ضروريا اصلا فلا يكون ممكنا ايضا
المراد على الروية الاولى ان الوجود لا ينافي الامكان لان الوجود اما بالضرورة
الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية او لا بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية
وهو الوجوب لا ينافي الامكان الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي
الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي
لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال لجواز ان يكون الشيء موجودا
في الحال معدوما في الاستقبال مطلقا فالاولى ان لا ينافي الامكان في الاستقبال
وانما قال يدخل تحت الامكان الاول وما قيل يصدق عليه لان الامكان الاول
سلب ضرورة العدم والشيء اذا كان ضروري الوجود فلا ريب في ان يقال انه ليس
بضروري العدم وانما دخل تحته الضرورة مع انه اذا اطلق الممكن في العرف يفهم
منه انه ليس بممتنع واذا اطلق غير الممكن يفهم انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع
والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم
جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب تحت هذا الامكان
لعدم الضرورة   واعلم ان الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة ان الاولى

ان الاولى سلب فكيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي لازمة للكلية العامة السلبية لان سلب
الضرورة الايجابية نقيض الضرورة الايجابية ونقيض الضرورة الايجابية الامكان
العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة يلزمها
موجبتها لاطلاق السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية لان قيد
اللاضرورية لان قيد اللاضرورية فيها موجبة ممكنة عامة لجواز ان يكون الشيء
بالقوة دائما فلا يصدق موجبة لاضرورية لان ايجابها ايجاب بالفعل
بل قد يتفق السالبة اللاضرورية وموجبتها دوام الطرفين ما حاصله
اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم
من صدق احديهما صدق الاخرى لانه اذا صدق الموجبة دائما لم يصدق
سالبتها اذ هي بالفعل واذا صدقت السالبة دائما لم يصدق موجبتها لكونها
بالفعل فلا يراد بانقسام الطرفين لانقسام في مادة واحدة لامتناع اجتماع دوام
الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة بل في مادتين   اشارة الى تحقيق
الموجبة الكلية في الجهات لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد
ان تحقق الموضوع والمحمول حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل
ج لا نعني به كلية ج اي الكلي المنطقي فان الكلية في العموم ولا الجمع
الكل اي الكلي العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة موضوعا
في بعض القضايا كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات
والمحصورات وبيان ذلك ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي
هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم والاول
موضوع المهملات والثاني موضوع المخصوصات والثالث الكلي العقلي
او موضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج ممتنع ان
يكون كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة

من المواد واما الكليه الممتنعه فهي الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله
انما لم يذكر الكلي الطبيعي انما يصح لو احتمله العبارة وليس كذلك فان المقصود
تحقق مفهوم الكلي وحمل الكلام على الكلي الطبيعي مما لا يخطر ببال احد الحق
ما مهد الامام من ان المراد بالكليه الكلي المجموعي واما ثالثا فلانه على المغالطه
فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكل في قوله الكل
عشره ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء مما ذهب اليه الفارابي مخالف
للعرف والتحقيق للعرف فلانه اذا اطلق الاسود في العرف لا يفهم منه
الا ما هو اسود واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفه يصح ان يكون انسانا
ولا يدخل في حكم الانسان وفيه مغالطه بحسب اشتراك الاسم فانه لو اراد
به الامكان العام فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفه بانسان
بالضروره ولو اراد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على الفارابي لان
مراده الامكان العام والحكم على الباء ليس على الموصوفات بها الموجوده
في الخارج فقط او المفروضه فقط بل على وجه يعمها وهذا شرح لا يطابق
المتن لانه اختلاف في تحقيق الفرض الذهني او الوجود الخارجي
على ما يصرح به قوله كان موصوفا بج في الفرض الذهني او الوجود الخارجي واما
احد الافراد بحث منها ولـ الموجودات المحققه والمقدره فذلك شيء اخر
لا تعلق له بالمتن وقوله مع حصر انواع الايجاب الكلي اشارة الى ما سبق
من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري وبيّنه بقوله فان زدنا
شيئا اخر فقد وجهناه على مقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لا بد له دال
على ان الموجبة انما هي المطلقه مع زيادة فيها بحسب اعتبار اسمها الدال على الماهيه
ولا بحث وجد الموجبه وجدت المطلقه وفيما بين من المغايره بين الضروري
والدائم فرض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضروره فانه قد يمكن
ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محاله ويسلب عن البعض لا محاله وذلك

وذلك زيادة تاكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما
لفظه بل فانها للاضراب عن الاول ومثل ان نقول كل واحد مما يقال
له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات لما حقق
الضروريه والدائمه الراسن شرع في بيان الموجهات اللادائمه وهي التي
حكم فيها بب لا دائما وا[illegible] اضاف فالمطلقه التي حكم فيها بب في وقت معين
لا دائما مطلقه وقتيه لا دائمه والتي حكم فيها بب في وقت غير معين لا دائما
مطلقه منتشره لا دائمه والتي حكم فيها بب ما دام ج لا دائما وصفيه لا دائمه
مشركه بين العرفيه الخاصه والمشروطه الخاصه والشيخ لم يفرق بينهما وكل
واحد من هذه الاصناف يسمى بالضروره واللاضروره وقول الشارح اسناد
الى ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والضروره
الا ان يصار اليه ما في الباب فان قلت قد سبق ان الوجوديه اللادائمه من اقسام
الضروريات التي منها الضروره بشرط المحمول فلم لم يعدها من اقسامها هيهنا اجاب
بانه انما لم يذكر الضروره بشرط المحمول هيهنا لانها داخله في اقسامها هيهنا
اجاب بانه انما لم يذكر الضروره بشرط المحمول هيهنا لانها داخله فيما ذكره
من الوجوديات فان الموصوف بب في وقت معين او غير معين اما ان يكون كذلك
بالكم او لا يكون فان لم يكن بالكم يكون ضروريا له بشرط المحمول وفيه نظر
لان هذا قسم من الضروره بشرط المحمول لو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام
الثلثه داخل بعضها في بعض بل كلها داخله في الضروره بشرط المحمول
على طريقه قوم هؤلاء لما سمعوا ان القضايا مطلقه وممكنه وضروريه
ارادوا ان يعرفوا فيما بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا يلزم المحمول
الخارجيه فقالوا المطلقه ما يشتمل على الوجود الماضي والحال فظنوا ان
يخصوا الممكنه بالاستقبال وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالفعل
الى وجود ذات الموضوع وما بالفعل والموجود اما في الماضي او الحال واما في

بالاستقبال فليس في الفعل بل بالقوة ولزمهم ايضا ان يعرفوا الضرورية بما يشمل
مغايرة جميع الازمنة لانها المطلقة والممكنة فلا تختص بزمان الماضي والحال لانه
الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال فانه ابعد ولا بواحد منها فانه
يلزم ان يكون من جنبه الكم اقل فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورية لجميع الازمنة
والى هذا اشار بقوله ويكون ج قولنا كل ج ب ما كلم ما يشمل جميع الازمنة الخ
وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما ان هذه ما
التفاسير تخرج الكلية عن ان يكون كلية فان كل ج موجود في الخارج في وقت
بل وفي ساير الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم تعلق الجهة بالسور لا
بنسبة طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا
زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق كل حيوان انسان
بالاطلاق ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق ومع ذلك يصدقان بالامكان
بالاطلاق والامكان لكل انه الحكم لا لطبيعة الانسان الى طبيعة
الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون
من كلام الشيخ اما كيفية نسبة المحمول الى كل واحد معا او كيفية نسبته الى
الكل من حيث هو كل على اختلاف المذهبين ومن البين انه لا يلزم من ذلك المذهب
ان يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية النسبة المحمول الى كل واحد مما في الماضي
او الحال على سبيل البدل وتحقيق المبحث بما هو في شرح المطالع
يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة السالبة المطلقة الكلية
هي التي يسلب المحمول عن كل واحد من عز بان وقع وحاله على ما مر الموجبة
ولما كان لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوضعي عدل عن هذه
العبارة في مثل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب المعدول لا عن قولنا
كل ج سلب عنه ب وانما اشبه المعدول لانه في ظاهر هناك اثبات نفي ب لكل
ج لكنه في المحصول سلب فان مشتمل على ضمير انما يعود يعد من يكون السلب

فيكون السلب داخلا في الربط لان ذلك الضمير هو الذي ربط الباء على
كل ج فايضا ذلك المثال قوة قولنا كل ج لا يوجد له ب فكانه سلب ليدل
حرف السلب على الرابطة فلذلك ذكر والحاصل ان للسالبة المطلقة
صيغتين احديهما لا شيء من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب والصيغة الاولى
يفيد السلب الوضعي في العرف د قوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بنايم بتعليل لكون مفهوم السالبة السلب الوضعي اي لا يصح ان
يقال في العرف لا شيء من الانسان بنايم لكذب السلب الوضعي وان
صدق السلب عن جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال
اي عند اهل العرف كل انسان نايم تعليل لكون مفهوم الموجبة ليس هو الا
الذهني والصيغة الثانية لا تفيد السلب الوضعي بل اطلاق السلب لا
مساوية في الصورة الاولى بقولنا كل ج هو ليس ب وهو لا يفيد اشتراط
الوصف لمكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى الالفاظ به هو ما يساوي
قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب اي يكون يسلب عنه ب فانه
موجبة معدولة لتقدم الرابطة على السلب وليس المراد بالمساواة ههنا
المساواة في العموم لان السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة في
الصورة من حيث وضع فيها كل واحد بلا لا شيء فان لفظة كل وان سلب عنه
المحمول افاد السلب الكلي وان اثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به في
الشفاء واما في الضرورة فلا بد من الجهتين وتحصيل بما مر انا اذا
اطلقنا السالبة الكلية وقلنا لا شيء من ج ب يفهم دوام سلب المحمول
بدوام وصف الموضوع واذا قلنا كل ج ليس ب لا يفهم منه الا اطلاق السلب
من غير زيادة فهذان الاطلاقان سيما يعدلان المفهوم وهما غير متلازمين
فاما في الضرورة فلا بد من الجهتين اي من جهة الضرورة اذا كانت كيفية
لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالكم كل ج ليس ب ومن جهة الضرورة اذا

كالث كيفيته لعموم السلب بل ضرورة وهما متلازمان وان كان بينهما اختلاف
في المعنى فان قولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد
صريحا وقولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك صريحا بل المصرح فيه انه ليس شيء
من ج ب بالفعل وهو رفع الايجاب الجزئي لكن رفع الايجاب الجزئي يلازم السلب
الكلي فالضرورة هيهنا لكون السلب عاما والحصر فان شيئا من ج ب يفيد
ثبوت ب لفرد ما من افراد ج فاذا دخل عليه حرف السلب افاد العموم لان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا تعرض فيه لكل واحد الا بالقوة وعلى هذا
القياس الممكنتان اذ لا يفهم منهما الدوام كان التقييد بالامكان صارفا
عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان مع افتراقهما في المعنى كما في الضروريتين
هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب واما ما قاله الشارح فيه فبناؤه
موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الموضوع الطبيعي للجهة ان تقرن بالرابطة
لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسور فقد ازيلت عن
موضعها الطبيعي فلم يكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا
بالضرورة كل ج ب او لا شيء من ج ب معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع
في ثبوت المحمول او سلبه كان معنى قولنا كل ج او لا شيء من ج بالضرورة هو ب
اجتماع افراد الموضوع في ضرورة ثبوت المحمول او سلبه ولا خفاء في انه
متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او سلب صدق اجتماع الافراد
في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فهما متلازمان اذا تحقق هذا
فنقول مقصود الشيخ ان المراد انه لا بعد من ضرورة الحمل في قولنا كل ج بالضرورة
ليس ب وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وان كان بينهما فرق
في المعنى فان الاول معناه ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من
الموضوع وهو اجتماع الافراد في ضرورة السلب المحمول والثاني معناه ضرورة
سلب المحمول عن احاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة اجتماع الاحاد

الاحاد في سلب المحمول ففي سلب الاول تعلق الضرورة بكل واحد وهو بسيط
ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس هذا كلامه و
فيه نظر لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا الفرق بين
جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا ولو كان المراد ذلك فلا بعد
ايضا بين الاطلاقين لانه متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق المحمول
الاطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا يتمشى في الامكان على هذا المعنى
لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول صدق امكان
اجتماع الافراد في المحمول فان كل انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف
ولا يمكن اجتماع افراد الانسان على اشباع الرغيف وقال الامام مقصود
الشيخ ان لا بعد بين جهة الضرورة في الايجاب وهو قولنا كل ج يكون ليس ب
مقصود الشيخ ان لا بعد بين جهة الضرورة في الايجاب وهو قولنا كل ج يكون
ليس ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شيء من ج ب بخلاف الاطلاق
لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا
الفرق لا يأتي في الضرورة لان الضرورة لا يعقل انفكاكها عن الدوام وايهام الدوام
حيث يعقل الانفكاك عن الدوام واعترض الشارح عليه بان الامكان يعقل
منفكا عن الدوام فيجوز ان يكون سالبة موجبا للدوام فيكون الامكان محتملا
بالاطلاق لا بالضرورة وقد ذكر الشيخ خلافه وهو خطاء نشاء من ايهام
العكس فان الامام لم يقل انه كلما يعقل اللادوام توهم السلب الدوام
بل قال كلما توهم السلب الدوام يعقل الانفكاك فالسلب الضروري
لو اوهم الدوام لكان بحيث يعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك نعم يرد
على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وعدم ضرورة
السلب لم يصح قوله فيكون مع اختلاف المعنى وليس بينهما افتراق في اللازم
اذ لا تلازم بين ضرورتي السلب والايجاب ينبه على مواضع خلل

ووفاق اعتبار الجهة على ما فسر به الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد
الخارجية الموجودة اما في الماضي او الحال والامكان بالافراد الخارجية
الموجودة في زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجية الموجودة
في سائر الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الكل احد الضرورة
والامكان والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة
في سائر الازمنة على ما وجهنا التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق
وخلاف اما الوفاق ففي بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب
الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم اما المعنى فقد مر واما
اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فانا لو فرضنا انحصار جميع افراد
الانسان في الاحبش صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق
بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والانسان وان انحصرت   والعقلية م
افراده الخارجية الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما تكون افراده الموجودة
في الماضي والاستقبال او افراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة ايضا تخالف
الممكنة بحسب الحمل اما في المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب الصدق فلانه
ربما يصدق الممكنة بحسب الجهة ولا تصدق بحسب الحمل كما اذا فرض انحصار
اللون في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون
بياض بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض
اللون بياضا بالضرورة كافراد الانسان السواد وهذا الحكم في المثال الثاني
واما اورد في المثالين الاخيرين مادة الضرورة وفي المثال الاول مادة الامكان
لان الغرض من ايرادهما الفرق بين المحكمين وهو لا يحصل بمادة الامكان فانه
كما يصدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالامكان كذلك يصدق بحسب الحمل
بخلاف مادة الضرورة واما افتراق الاعتبارين في الضرورة بحسب الصدق فقد
اشار اليه الشارح بصدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في الحال

في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور وهو سهو لان
الموجود في الحال ان كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان
القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب السور
في الموضوع وان لم يكن قيدا للموضوع اعم وكان الشيخ انما لم يذكر الفرق
في الضرورة بحسب الصدق لتعذره فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد
الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد الخارجية وبيان عدم
الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد العقلية تخالف
الخارجيات في ضرورة الحكم   وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان
بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض الذين توهموا من الاصحاب ان الكلي الفرد
اي بحسب الوصف ساعدوا محصلي هذا الفن في ان الجزئية لا يوهم ذلك
فالزمهم الشيخ بان الجزئية لما صدق فيها بمجرد الاطلاق كان كل جزئية تصدق
بالاطلاق لان جميع ما نسبوه في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق
صدقت الكلية بالاطلاق من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب
اي يمكن اعتبار السالبة الكلية من غير الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر
اما اولا فلانه ان اراد به امكان صدق مطلقة كلية من غير الدوام فلا
نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقات الكلية مستعملة في العلوم فانها نحو
الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بالفعل فصدق الجزئية
لا يستلزمها والا وجب صدق الكلية عند صدق جزئية وبطلانه ظاهر واما
ثانيا فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الكل
صرحوا بان الجزئية ينفك عنها فقال لو كان كذلك لكان كل جزئية ينفك
عن الدوام فيصدق الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ صرح بامكان الفرق
عن الدوام في الجزئيات وعرض لعدم امكانها عنه في الكليات فقول الشارح
يريد صحة اعتبار الاطلاق في السلب يرجح لقوله وكذلك حال السلب واما قوله

واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضروره فقد اشار اليه بقوله
وباقي الفصل ظاهر فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات من
الجزئية الضرورية لا ينافي الجزئية اللاضرورية لتصادقهما في بعض المواد
اشارة الى يلازم دفات الجهة المراد بذوات الجهة موادها لا
الجهة لفظ داله عليها ويحتمل ان يقال المراد بها ذوات الجهات فالضروري
ان يكون في قوة ان يقال لا يمكن ان لا يكون وكذلك تساوي ممتنع ان
لا يكون وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوية لان نقائض الامور
المتساوية متساوية وعلى هذا طبقة الامتناع ونقائضها والى تساويها اشار
بقوله يقوم بعضها مقام البعض والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات
لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والا لكان ما لا يمكن ان لا يكون
معناه ما ليس بممتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان
لا يكون لازما اخص بل المراد به ما يلازم سلب الامتناع على ما مر وليس الامكان
الخاص والاخص لوازم ينعكس عليها من ثاني الضرورة بل لوازم اعم منها
كاللاواجب ان يكون واللاممتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي
اختلاف قضيتين قد يكون باختلاف اجزائهما الاختلاف المختص منه اي من الاختلافات
المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب فانهما هما اللذان لا يجتمعان ولا
يرتفعان واما سائر الاختلافات فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما
لاختلاف الموضوع او لاختلاف المحمول او لاختلاف جهة الحمل واما ما كان
فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب والسلب فان اختلاف الموضوع راجع
الى ان احدى القضيتين شملت عليه والقضية الاخرى ليس يشتمل عليه
فالاختلاف فيهما بحسب اشتمالهما على الموضوع وسلبه وهو الاختلاف
بالايجاب السلب والصدق والكذب فهذه معان قد تسمى الـ
المواد ثلث ففي مادة الضرورة صدق الايجاب بعينه وكذب السلب ايضا

ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس واما في الامكان فبالنظر الى الماهية
والحال متعين صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لان مقارنة المحمول
للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب والا
فبالعكس واما بالقياس الينا فربما لا يتعين الصدق والكذب عندنا للجهل به
وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه ليس يتعين احد طرفيه في نفس الامر كما
بالقياس الينا والمحققون منهم لان كل حادث انما يحصل اذا وصلت سلسلة
الاستعدادات اليه ولم عليه فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة
تعين صدق الايجاب والا تعين صدق السلب فاحدهما متعين في نفس الامر
لكنه ليس معلوما لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا
زيد يكتب او لا يكتب فاما ان يكون الصادق حاصلا في كل واحد منهما فكل
الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين
واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فيكون كل منهما خاليا عن الصدق والكذب
وانه محال لا يقال تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة
التامة او عدمها وهي غير موجودة بعد فلا تعين في زمان الاستقبال وايضا
تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على حضور زمان الاستقبال وهو
بعد ليس بحاضر فلا تعين لاحدهما بحسب الامر نفسه ولا بحسب علمنا لانا نقول
اللازم من ذلك ان احد الطرفين ليس متعينا في الحال وهو لا ينافي تعينه في زمان
الاستقبال فالقول المطابق له يكون صادقا وما لا يطابقه كاذبا وكيف ما
كان فالسائق لم يتوقف على تعين الصدق والكذب بل على منافاتهما
الصدق والكذب في نفسه او عن نفسه بحيث لا يخرجان عنهما وهو يأكد لا ينافي
الصدق والكذب فانهما ان صدقا خرج الكذب عنهما وان خرج الصدق عنهما
واول انما يتعلق بالمفردات لا شك ان تلك الامور كما يصح اعتبارها
للموضوع كذلك يصح اعتبارها للمحمول ومقابله عند عكس القضية ولا وجه لتخصيص

كذا ما